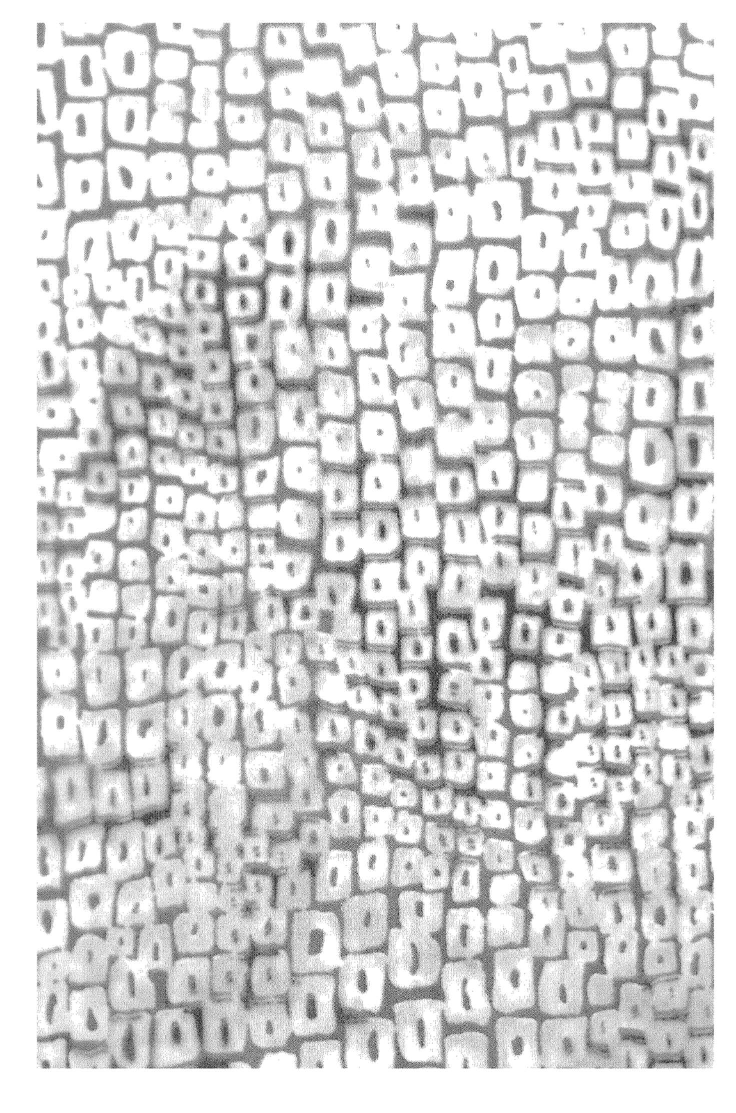
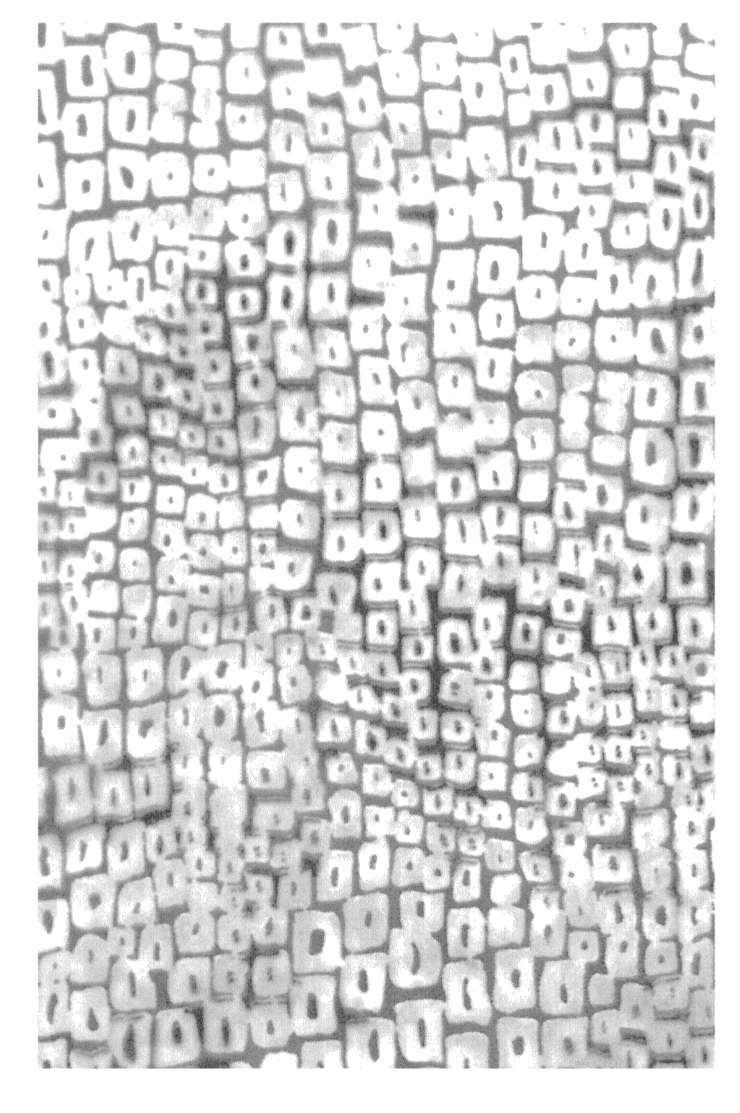
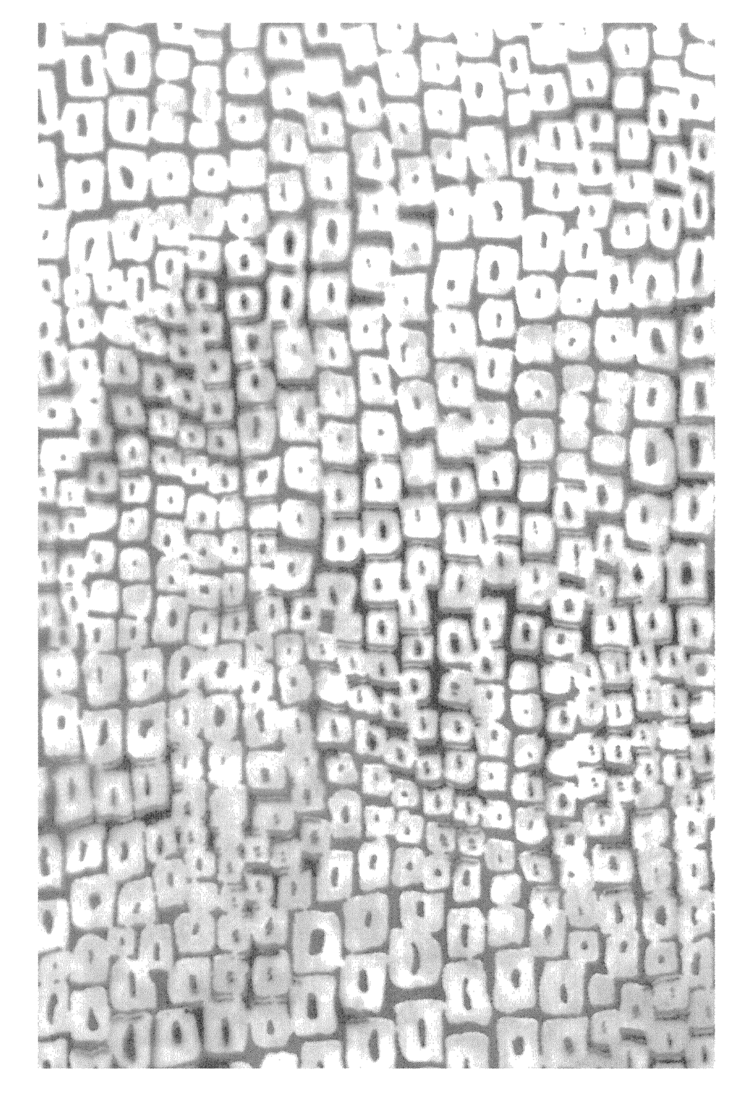








ديوجين

مصباح الفكر



مجلة دولية لعلوم الإنسان

يصدرها المجلس الدولى للفلسفة والعلوم الإنسانية

بمعاونة منظمة الأمم المتحدة للتربية والعلوم والثقافة

وتصدر النسخة العربية

بإشراف وزارة التعليم العالى - الشعبة القومية لليونسكو

مركز تبادل القيم الثقافية بالقاهرة

المجلس الدولى للفلسفة والعلوم الإنسانية

الهيئات العلمية المنضمة إليه :

* الاتحاد الدولى للمجامع العلمية
* « « للجمعيات الفلسفية .
* اللجنة الدولية للعلوم التاريخية .
* « « الدائمة لعلماء اللغة .
* الاتحاد الدولى لجمعيات الدراسات الكلاسيكية .
* « « لعلوم النوع الانسانى والسلالات البشرية .
* اللجنة الدولية للفنون والآداب الشعبية .
* « « لتاريخ الفن .
* الجمعية الدولية لدراسة تاريخ الأديان .
* الاتحاد الدولى للآداب واللغات الحديثة .
* « « للمستشرقين .
* الجمعية الدولية لعلم الموسيقى .
* اللجنة الدولية للدراسات الأمريكية .

تصدر مجلة ديوجين فى أربعة أعداد فى السنة بخمس لغات

ثمن العدد من النسخة العربية ١٠ قروش

الناشر

دار القلم : ١٨ شارع سوق التوفيقية بالقاهرة

محتويات العــدد

تقـــديم

تعود مجلة «مصباح الفكر» وهى الطبعة العـــربية لمجلة ديوجين التى تصدرها وزارة التعليم العـــالى بالتعـــاون مع المجـــلس الدولى للفلســـفة والعـــلوم الانســـانية ومنظمـــة اليونســـــكو للظهـــور فى أسلوب جديد ، فهى فى صورتها الحاضرة ليست ترجمة لعدد واحـــد بذاته من أعداد المجلة الانجليزية أو الفرنسية وانما مختارات من أعداد سبقت ومن الأعداد الجديدة استهدف فى اختيارها أن تعطى القـــارىء العربى ما يشفى غلته من مباحث يرنو اليها فى حياته المتطورة وما يسد حاجته من مقالات ودراسات تتصل باهتماماته وتطلعاته فى آفاق المعرفة. وستصدر هذه الطبعة العربية كل ســـتة أشـــهر جامعة خير ما فى مجلة ديوجين من مباحث قيمة ودراسات علمية وفلسفية وتاريخية من وجهـــة نظر هيئة التحرير للطبعة العربية . على أن هذا لا يغض بحـــال من قـــدر ماتضمه من مباحث أخرى لاتمت الى مبتغانا بصلة قريبة أو بعيدة .

وايما يكون الأمر فى الاختيار فان بغيتنا أن نعرض أولا وبالذات مايتصل بالثقافة والحضارة من قيم وان نبرز هذه القيم وعلى الأخص ما يدعم منها أصالة الثقافات ويكشف عما بينها من روابط وصـــــلات يعين ادراكها وتعمق تجليتها علي مزيد من ايمان الانسان بأخيه الانسان وعلى اشاعة جو من التقارب الفكرى يتحقق فى ظله السلام والتعـــاون بين شعوب الأرض . ولامرية فى أن الثقافة قادرة على أن تقـــدم لأفراد كل جيل حلولا ناجعة لأكثر المشاكل التى ستطرح عليهم ، تلك المشـــاكل التى تثيرها الحاجات المتجددة للأفراد الذين يعيشون فى محيط بعينه ،

ومن هنا كان اهتمامنا المتصل وسعينا الدائب لتقريب مناهل هذه المجلة للواردين عسى أن تفتق نظراتها العميقة ومباحثها الدقيقة الذهن العربى الخلاق فيجد منطلقا ينفسح له فيه التعبير عن ذاته ويسهم بقدراته فى بناء دعائم المجتمع الانسانى الأصيل الذى تستشرفه فى أمل الشعوب الحرة التى تبتغى وصــولا اليــه أن تستكشف أولا وبالذات الوجوه الانسانية للثقافات ، تلك التى تكمن فى التعبير عن القيم والمثل وفى الجهد الذى يبذله الانسان كيما يفهم محيطه ويعرف نفسه ، وكيما يحدد الطريق الذى سيتبعه فى علاقته مع قوى الطبيعة ، وكيما يسيطر بالتعــاون مع أمثاله على الطبيعة نفسها ويسخرها لتحقيق الرخاء والأمن من الجــوع والخوف للبشر جميعا ، بل وكيما يسيطر على أعماله ذاتها وعلى تعاييره ليلائم بينها وبين القيم والغايات التى يكتشفها .

ان الظواهر الكبرى للفن والعلم والفلسفة فى طوقها أن تغير المجتمع والثقافة والأمة تغييرا عميقا وأن تعيــد تشكيل الحياة وأن تبعث قيما جديدة واذا سلمنا بهذا وان يكن لامجال أمام حقائق التاريخ ودروسه المستفادة من واقع حياة الشعوب الا التسليم بما للفن والعلم والفلسفة من قوى مؤثرة فى تطوير الحياة واعادة تشكيلها ــ برزت للقارئين أسباب حرصنا على أن ننقل هذه المجلة التى تعنى بالتاريخ والفن والعــــلم والفلسفة الى اللغة العربية ليجد الناس فيها زادا يشبع رغبتهم فى حث قوى التقدم على الركض لتبلغ بهم الشأو الذى طالمــا حلمــوا ببلوغه والمكانة التى طالما رنت أبصارهم اليها . والله نسأل أن يحقق بها الأمل المرجو وأن يجعلها مصباحا يهدى دائما الى الحق والخير والجمال .

چون فريدمان

تكامل النظام الاجتماعى
مدخل لدراسة النمو الاقتصادى

ترجمة : الدكتور حسين عمر

جرت العادة فى المؤلفات المعاصرة على معالجة مشكلات النمو الاقتصادى عن طريق تحليل العوامل العديدة التى يظن أنها تتضافر فى الافضاء الى التوسع فى القوى الانتاجية للمجتمع . ولنضرب مثلا بعاملى الادخار والاستثمار . فالاستثمار يؤدى الى زيادة الناتج الاجتماعى ، واذا بلغ هذا الاستثمار مبلغا كافيا من الضخامة ، فانه يؤدى الى زيادة فى دخل الفرد فى المتوسط . وحول هذا النظام الآلى المركزى لعملية النمو ، يجمع كثير من الكتاب تلك العوامل المتباينة التى تسهم فى هذه العملية فتؤدى بذلك دورها الحاسم فى نقل بلد ما من الفقر الى الثراء . أما هذه العوامل التى توضع فى العادة موضع البحث والمناقشة فانها تضم السكان ، والتنظيم والعمالة ، والتكنولوجيا ، والموارد ، ومجموعة من العوامل الاجتماعية والمؤسسية الأخرى التى يعرفها الكتاب تعريفا غير واضح .

ولا ينكر أحد أن كل هذه العوامل تتداخل فى دفع عجلة النمو الاقتصادى ، ولكن هل هى حقا كافية لتفسير هذه العملية ؟ أوبالأحرى هل يسوغ لنا أن نتحدث عن النمو الاقتصادى كما لو كان مجردتفاعل هذه العوامل مع بعضها البعض بصور محددة ؟ واذا كان الأمر كذلك ، فقد نخلص اذن الى أن المجتمع ــ والاقتصاد جزءلا يتجزأ من بنيانه العام ــ ان هو ببساطة الا آلة معقدة التركيب تسير كل أجزائها سيرا ناعما اذا كانت هذه الأجزاء ذات أحجام ونسب صحيحة . فلو نظرنا الى الأمر نظرة مجردة ، فقد يمكن احراز بعض التقدم تجاه معرفة الطريقة التى « يعمل » بموجبها المجتمع ، ولكن يتعذر علينا تفهمعملية النمو تفهما نهائيا . فالنمو الاقتصادى فى أية دولة ليس نتيجة افعال معينة ، بل هو عملية تفاعلات يختلط فيها السبب والنتيجة بسوابق يرجع تاريخها الى الماضى البعيد ، وتصل الى القمة نتيجة لتضافر أحداث فريدة ملائمة . وخلاصة القول أن عملية النمو عملية تاريخية ، فالنمو الاقتصادى يبدو فى داخل هذا الاطار التاريخى كأنه بناء للمجتمع من جديد .

وقد نتساءل الآن :أية طريقة صحيحة يمكن انتهاجها لدراسة موضوع له مثل هذا المجال الواسع ؟ لقد إتفقنا على أن التحليلالقائم على اعتبار المجتمع آلة وعلى العوامل المتفاعلة فيه يؤدى الى قدر لا يستهان به من المعرفة العملية ، وقد تعيننا هذه المعرفة على أن ندرك انه لو ضغطنا على هذه الأزرار أو تلك ، أو دفعنا هذه الروافع أوتلك، فستستتبع ذلك نتائج عملية معينة . وقد لا تكون التنبؤات دقيقة كل الدقة ، ومع ذلك فقد يفيد منها كل من يضطلع بمهمة التخطيط واتخاذ القرارات . أما المؤرخ ، فقد يقتصر على وصف المسار الماضى للتطور الاقتصادى فى بلد معين وتفسيره ، وقد يجفل من استخلاص أية نتائج تكون لها صفة التعميم ، كما يحجم عن فكرة تطبيق خبرة بلد ما على بلاد أخرى تحيط بها نفس الظروف . غير أنه من الممكن انتهاج طريقة ثالثة تنطوى على مراعاة الطبيعة التاريخية لعملية النمو الاقتصادى ، وتفلح فى الوقت نفسه فى الارتباط بدائرة واسعة من

التجارب الممكنة . وأنا أعنى الطريقة التى تركز الاهتمام على دراسة أشكال النمو أو « مورفولوجيته » .

نحن نعرف مثلا أن الاقتصاديات المسـماة بالمتخلفة أو التقليدية تكشف عن وجوه شبه أساسية بينها ، بغض النظر عن نماذجها الثقافية السائدة التى تختلف عن بعضها البعض فى أغلب الاحيان اختلافا بينا. فقد تكون ليبريا واكوادور وافغانستان بعيدة عن بعضـها البعض كل البعد فيما يتصل ببعض الأسس الثقافية ، ولكنها متشابهة كاقتصاديات اجتماعية الى الحد الذى لا يسمح لنا بأن نسميها مجتمعـات لأقوام بدائيين فحسب ــ كما كان الاستاذ الراحل روبرت ردفيلد ينعتها لو تناولها بالوصف ــ وان تخللها نمط العلاقات الاقطاعيـة أو شبه الاقطاعية ، بل يسمح أيضا بالوصول الى توقعات محددة فيما يتعلق بانجازاتها الاقتصادية . وكذلك ندرك من ناحية أخرى وجود اتساق جوهرى فى طبيعة الاقتصاديات المسماة بالاقتصاديات المتقدمة ، اذ قد تكون كل من فرنسا واليابان مثلا على طرفى نقيض من الناحية الثقافية، أما من الناحية الاقتصادية ، وبالنظر الى هيكلهما الرأسمالى الصناعى الحضرى ، فلا جدال فى أنهما بلدان أكثر شبها ببعضهما البعض من شبه كل منهما باكوادور أو أفغانستان الخ . وعلى ذلك فقد نرتب المجتمعات وفقا لدرجة انتقالها من نظام البدائيين الى النظام الاجتماعى الاقتصادى المتقدم ، ولدرجة التماسك الداخلى والتكيف المتناسق للعناصر الثقافية المكونة لها . وكل نموذج من نماذج هذه المجتمعات سيفصح عن اسلوب أو نموذج معيشى معين هو فى الواقع سمة لكل من مرحلة التطور التى بلغها المجتمع ومن اتجاهات هذا التطور نحو التـوقف أو الانتقـال الثقافى ، وهذا الأسلوب المعيشى سيكشف عن الشكل المميز لنمـوذج المجتمع . فالنمو الاقتصادى مقترن بتتابع هذه الأشكال تتابعا منظما ، لا بل متناسق مع هذا التتابع .

ومع ذلك فقد يحق لنا ــ رغبة فى الايضاح التحليلى ــ أن نفصل بين ظواهر النمو الاقتصادى وبين وجوه النشاط الكثيرة التى تؤلف بعلاقاتها المتبادلة المعقدة السدى واللحام لنظام اجتماعى يعروه التغيير

والتبدل . ان الطبيعة الديناميكية للنشاط الانسانى فى الحياة الاجتماعية لاتوحى بالتجديد الدائم فى النماذج الثقافية التقليدية للقيم والمنظمات الاجتماعية والعادات وغيرها من أساليب الحياة فحسب ، بل توحى باستحالتها تدريجيا الى شىء آخر . وتشبث الاشكال الثقافية القديمة بالبقاء ، وظهور الأشكال الجديدة فى نفس الوقت ، هما طابع الاستمرار لأى نظام اجتماعى وبقائه على الزمن . ووجوه النشاط المتعددة التى يتميز بهما النمو الاقتصادى ـ كالتوسع فى المنظمات الاقتصادية أو تجميع الثروة ـ تحوطها من الجانبين قوتان ، قوة التغير، وقوة التشبث بالبقاء . ووجوه النشاط هذه تكون بقدر ما تتكون ـ فهى تطبع العملية الاجتماعية العامة بطابعها ، ولكنها تتحدد أيضا بهذه العملية . فاذا ألقينا نظرة على مسار التغير الاجتماعى بعينى الاقتصادى، نقلنا الأفعال الاقتصادية الخالصة الى الصدر ، ولكننا نفقد النظرة الشاملة المتناسبة الضرورية ، اذا لم تتبين أيضا وراء صورة هذا الصدر، وتتبين بوضوح ، خلفية من القيم والعادات والدوافع والعلاقات الهيكلية المتغيرة فى السلوك الاجتماعى . أو قد ندرس عمليات التغير الاجتماعى اما بوصفنا مؤرخين واما بوصفنا اجتماعيين . ومع أن صورة الصدر فى كلتا الحالتين ستتغير ، فان الصدر والخلفية يمثلان دائما مشهدا واحدا .

ان التغير يوحى بصورة « الانتقال » من شكل الى آخر ، أو بعبارة أخرى فانه يوحى بالانتقال الى صور جديدة . ومن ثم يمكن دراسة النمو الاقتصادى على انه عملية تلم بنجاح شعث البقية الباقية من أجزاء النظام الاجتماعى وتؤلفها حول مبادىء جديدة عقب تمزق الأشكال القديمة التى لم تعد لها قيمتها الوظيفية . ومن الأهمية بمكان فى هذا الصدد أن ندرك النوعية التاريخية لظواهر النمو . فقد يبدو النمو الاقتصادى فى أعيننا حركة موجية متقدمة من حركات الزمن ، تتخللها فترات عارضة من التغير السريع ، وتعقبها فترات من التوقف او الانحدار ، غير ان كل موجة متقدمة ستبدو فى اطار تاريخى مختلف ، وتوحى بمعنى مختلف . ورغم أن هذه الظاهرة ـ كما تقاس موضوعيا

عن طريق مختلف الأرقام القياسية الاحصائية ــ هي بعينها فى كل مكان، فستظل عسيرة الادراك علينا مالم نوفق فى ربطها بالوضع التاريخى النوعى فى الخلفية التى ينبغى أن ننظر فى ضوئها الى الحدث المحسوس. ولو تمنينا التخلص من هذه الخلفية بحركة من يد التجريد السحرية ، لما بقى لدينا سوى كتلة من الرموز غير المفهومة فى جملتها . لقد كان النمو الاقتصادى لانجلترا فى القرن التاسع عشر والنمو الاقتصادى لروسيا فى القرن العشرين حدثا تاريخيا بارزا يسمح للمحلل الاقتصادى الذى يتبع المنهاج الآلى فى التحليل أن يستخلص نظائر هامة ، ولكن هذه النظائر ستظل على أحسن الفروض قياسا مع الفارق . ان الأحداث التاريخية ، لا بل كل الأحداث الاجتماعية ، هى أحداث محددة الزمن: فهى لا تفصح عن معناها الخفى ، الا اذا نظرنا اليها على أنها جزء من الشكل الكلى ، أو « الجشطلت » المنتظم المتحرك للامام لفترة محدودة من التغير الاجتماعى . ولهذا السبب بالذات فان التحليل « الشكلى » البحت قد يعطينا ادراكات هامة لطبيعة سلوك الرجل الاجتماعى ، وهى ادراكات سليمة بصورة عامة لأنها تعتمد على تحليل لوحدات نمطية . ونحن تتبين خلف الفوارق التاريخية التى اتسم بها ظهور كل من انجلترا وروسيا قوتين اقتصاديتين مسيطرتين ، بعض وجوه الشبه الجوهرية فى العمليات التى افضت الى الكفاح الموفق من جانب هاتين الدولتين للتفوق العالمى .

وهناك اختلاف فى معدل النمو وفى طول فترة هذا النمو ، أيا كانت المقاييس الاحصائية المتاح لنا استخدامها . وبناء على هذه الظروف فقد نفترض ان تمزق الاشكال القديمة وتغيرها سيكون جذريا شديدا فى جملته. ولكن النمو يقترن دائما بهذه العملية الديالكتيكية ، ومالم يندمج فى تركيب جديد فسينهار قبل أن يتكامل مساره من جديد فى مرحلة جديدة من مراحل تطوره . وعلى هذا فان تكامل النظام الاجتماعى ، أو اعادة تكامله ــ اذا توخينا مزيدا من الدقة فى التعبير ــ هى ذلك « الوسيط » الخاص الذى يحدث النمو الاقتصادى فيه وعن طريقه.

لنفترض ان الأشكال القديمة للتنظيم الاجتماعى لم تعد ملائمة

لسبب أو لآخر ، وأنها تتعرض لضغط عنيف بسبب انتشار المعرفة الجديدة والتكنولوجيا الجديدة والرغبات الجديدة والاطماع الجديدة. فاذا لم يحدث شيء سوى انهيار الاشكال القديمة للتنظيم الاجتماعي، فان النمو الاقتصادي لا يتحقق ، ولا تبقى سوى الفوضى الاجتماعية . ولذلك فمن الواضح أنه لابدمن خلق نظاماجتماعي وسياسيواقتصادي جديد يتلاءم مع الاحتياجات والأماني الجديدة ، ويسمح هو دون سواه بانطلاق الطاقات الجديدة وتوجيهها الوجهات البناءة من الناحية الاقتصادية .

وهذه الحقيقة البسيطة للديناميكا الاجتماعية يدركها فى أيامنا هذه الزعماء الوطنيون الكبار فى البلاد التى تخوض غمار هذه العملية المحطمة للقيود والأوضاع التقليدية السائدة ، وذلك عن طريق قوى تفعل فعلها من الخارج وفى الداخل . ولذلك يواجه هؤلاء القادة مهمة شاقة جدا ، ألا وهى ادماج مختلف المصالح المحدودة فى وحدة قومية واحدة ، وعليهم ان يناضلوا من أجل التغلب على مشكلاتاللغة والعادات وتوجيه القيم الاجتماعية والاطار السياسى والثنائيةالاقتصادية وما شاكل ذلك . وبهذه المناسبة نقول أن مشكلات الادخار وتكوين رأس المال تبدو ذات أهمية قليلة نسبيا ، وانها تنتمى الى مجموعةفرعية من المشكلات ، وليس الى قلب المشكلة ذاتها ، ذلك أن حل المشكلات الاقتصادية متوقف الى حد كبير على حل المشكلة العامة للتكامل الاجتماعى فى نفس الوقت ، ان لم يكن قبل ذلك . ولذلك فلابد أن يكون التخطيط الحديث للتنمية مؤديا وظيفته كأداة انتقالية ، ولابد أن يعنى أساسا بمسألة الانتقال من الأوضاع الأقل تنوعا الى الأوضاع الأكثر تنوعا ، ومن الأوضاع البسيطة الى المعقدة ، ومن التخصيص الى التعميم ، فى حياة الأمة أو الاقليم . وبعبارة أخرى لابد أن يعنى أولا بمورفولوجية النمو .

التكامل فى علاقته بالنمو الاقتصادى : سنفترض فيما يلى انه قد حدث قدر معين من التمزق الاجتماعى فى مجتمع كان من قبل مجتمعا تقليديا تمثل فيه الأسرة والجماعة المعنى المركزى للعلاقات الانسانية ،

كما سنفترض أن الحياة الاجتماعية والسياسية فى الدولة قائمة على قدم وساق ، وان السكان تحدوهم الرغبة القوية فى الوصول الى المستويات العليا من الرخاء المادى ، فضلا عن الرغبة فى اتاحة فرص أوسع فى مجالات الصحة والتعليم والتمتع بأوقات الفراغ . سنفترض كل ذلك، ثم ندلل على أن النمو الاقتصادى الضرورى لتحقيق بعض الاشباع لهذه الحاجات الخاصة يقترن بمستويات متتابعة ، مطردة الارتفاع ،من تكامل النظام الاجتماعى ، ويتحقق عن طريق هذه المستويات الى حد كبير . ولابد لمثل هذا التكامل بالطبع أن يقع ويتركز حول مبادىء جديدة تماما ومختلفة كل الاختلاف عن تلك التى كانت سائدة من قبل. اذ ان النمو الاقتصادى فى أى مرحلة حرجة من مراحل تطور جماعة انسانية ما ، سيبدو كقفزة أمامية فى الزمن ، وكاسراع مفاجىء فىمعدل التحول الاجتماعى . ولكى يكتب النجاح لهذه القفزة ، فمن الضرورى جمع كل قوى الأمة وتوجيهها نحو الهدف ، وتعبئة القوى والأغراض الموجودة فى داخل النظام الاجتماعى الراهن فى جبهة واحدة بطريقة لا تسمح لأحدها بأن يعوق تقدم الآخر ، بطريقة تزيل العقباتالداخلية، وتجد اشكالا جديدة للوظائف الجديدة . اذ لا يمكن لهذه القفزة ان تنجح فى النهاية مالم تنطلق كل الطاقات البشرية التى تكمن داخل البنيان الاجتماعى ، وتوجه الى الاستعمالات التى تفضى الى النتائج المنشودة . اما الصعوبة الرئيسية فى هذا التركيز الهادف لقوة الدولة فهى عدم التماسك الداخلى ، وعدم التكامل الاجتماعى ، ويتضح ذلك على ثلاثة مستويات على الأقل :

(أ) البنيان الاجتماعى .
(ب) البنيان الاقتصادى .
(جـ) بنيان العلاقات المكانية .

والغرض من التحليل التالى هو البحث فى ايجاز عن طبيعةالمشكلات التى يحتمل مواجهتها على كل مستوى من هذه المستويات الثلاثة .

التكامل الاجتماعى والسياسى : اذا كان للنمو الاقتصادى الكبير أن يحدث ، فلابد من خلق مجال اجتماعى وسياسى فعال من ذلك

الانقسام أو التفكك الجوهرى الموجود فى المجتمعات التقليـــدية . وافتراض وجـود ضروب من التفــكك فى مثــل هــذه المجتمعــات يبدو لأول وهلة أمرا غير عادى ، لانه من المفروض عامة أن أية دولة نظم بنيانها الاجتماعى أساسا حول الأسرة ومجتمع القرية تتمتع بقدر كبير من التماسك والاستقرار الداخلى . ولكن هذا لا يصدق الا عندما نركز الانتبـاه حـول القرية أو حـول منطقة صـغيرة تضم بضـع قرى على أحسن الفروض . أما عندما نرتفع بأبصارنا الى مسـتوى الأمة ، وهى مكونة من عدد كبير من المناطق المختلفة كل منهـا لهـا تقاليدها المحليـة بل والخـاصة فى أحيان كثيرة ، فاننا لا نجـد فى الغـالب أى أثر لهذا التماسك وهذه الوحدة ، وربما يتكشف لنا عكس ذلك فى واقع الأمر . فقد تنشأ مثلا خلافات خطيرة على السلطة عندما تتحدى الزعامة القومية الزعامة المحلية . وقد يصعب الاتصال الشفوى الفعال بسبب تنوع اللغات أو اللهجات التى يرجح ان يكون أثرها فى انقسام أبناء البلد الواحد أقوى من أثر أى فارق آخر بينهم . أو قد تفصـــل المسائل الدينية عرى الوحدة فى الدولة ، فتعادى طائفة دينية الطوائف الأخرى . وعلى الرغم من ان كل منطقة محلية صغيرة قد تعتمد — فى ظروف معينة — على ولاء سكانها الصادق لها ، وان كل قرية قد تتوقع التأييد المخلص من القرويين المحليين ، فان هذا الولاء قد يضن به على الأمة ، التى ربما لم يوجد مفهومها حتى الآن كحقيقة ســـيكولوجية فعالة .

ولكن حدود التوسع الاقتصادى فى القرية يقررها الى حد ما تطور المنطقة المحيطة بها ، وهذه بدورها تعتمد — فيما يتعلق بمستوى الفرص المتاحة لها — على ما يتحقق فى الأمة ككل . اذن فالتكامل الاجتمـاعى والسياسى للامة أمر ضرورى للنمو الاقتصادى للجماعة بأسرها . ولابد من خلق الوحدة والنظام والسلام الداخلى ببسط سلطات الحـكومة المركزية وادارتها على المنطقة الجغرافية برمتها ، لابد من خلقها عن طريق الوعى المتزايد للتقليد القومى لا التقليد المحلى ، وعن طريق اطار قانونى

لايسمح بالتمثيل الملائم لمختلف المصالح فحسب ، بل يحدد أيضا حقوق المواطنين فى الدولة وواجباتهم . لابد من ترويض الحكام المحليين ، ولابد من تحطيم ضروب الولاء القديمة ،وأهم من ذلك كله، لابد من بث احساس جديد بالقيم والاتجاهات يسمح بحركة تقدمية سريعة للاقتصاد ، ويبعد الفرد عن التعلق بمحيط أسرته أو عشيرته أو مجتمع القرية ، بحيث يشعر شعورا أرقى بمسئوليته تجاه المجتمع الكبير ، (١) أى لابد من خلق نظام أدبى عام، ولنقف الآن لحظة ونبحث فى مضمون هذا الشرط . ان القيم القديمة التى أقرها المجتمع قيم محافظة خاصة : لقد اقامت هذه القيم وزنا كبيرا للأساليب التقليدية فى حل المشكلات المتكررة ، وظاهرت التدرج القائم فى السلطات المحلية ، كما شجعت طريقة فى السلوك الاجتماعى أضفت بوجه عام على الجيل القديم سلطة كادت أن تكون مطلقة ، وفضلا عن ذلك فانها كانت تتطلب من كل شخص ان يتحمل مسئوليات اقتصادية واجتماعية أساسية ازاء الأسرة أو القبيلة . اما القيم الجديدة التي لابد أن تحل محل القيم القديمة ، أو أن تطالب بحق اعتبارها مقدمة على غيرها،فهى قيم تقدمية تنسحب على المجتمع كله . فالمركز الاجتماعي للفرد يتحدد بما يحققه فعلا فى شئون الحياة العملية،لا بما أضفته عليه التقاليد المتوارثة،ولابد أن يتلقى الأبناء المسئولية عن آبائهم ويختطوا المسالك الجديدة ، لابد أن تكون النظرة الى الأمام نحو مستقبل الأحفاد ، لا الى الخلف نحو ماضى الأجداد ، لابد أن تطبق القواعد العامة على جميع أفراد المجتمع على قدم المساواة ، وأخيرا لابد ان يحل التدبر الرشيد محل العادات والتقاليد والمعتقدات القديمة فى علاج المواقف التى لم تعد تناسبها الحلول التقليدية .

ولابد أيضا من أن يحدث تغير طريف فى مبنى المسئوليات ومعناها. لقد كانت المسئوليات فى أى مجتمع لم يتزعزع بنيانه التقليدى بعد ،

---

(١) وقد يكون هذا أكثر ضرورة فى الوقت الحاضر منه خلال الفترات التاريخية السابقة عندما كان النمو أكثر تقطعا وأضيق نطاقا ، غير ناشىء عن الابتكارات التكنولوجية بقدر ماكان ناشئاً عن مضاربات السوق والأرباح الاحتكارية فى التجارة وبعض العوامل المماثلة الأخرى .

تحددها العادات والتقاليد السائدة تحديدا لا لبس فيه ولا غموض ، وهى لا تخرج عن طبيعة المسئوليات المتبادلة قبل أسرة الفرد المباشرة ، والقبيلة والقرية ، وكان التمييز حادا بين « جماعتنا » و « الآخرين » : فازاء الجماعة الأولى يتصرف الفرد تصرفا مسئولا وفقا للعادات السائدة ، وازاء الآخرين تهدف تصرفاته لخدمة مصالحه المادية المباشرة. ان مضمون هذه العلاقات المتبادلة بين أفراد الجماعة الأولى هو بدقة مضمون أدبى ، فيه يذكر الفرد الواجب والطاعة البنويين .

على أنه بانتقال المجتمع من وضعه التقليدى الى وضعه الحديث ، تنطمس معالم التمييز بين الجماعة الداخلية والجماعة الخارجية وتصبح المسئولية غير شخصية ، قومية ، واسعة الحدود . واتساع العمران بالمدن ــ وهو ما يقترن عادة بالانتقال بعيدا عن مجتمع القرية ــ يحدث تفككا خطيرا فى أواصر القربى . غير انه لا يمكن السماح للفوضى الاجتماعية بأن تضرب اطنابها اذا اريد للجماعة البقاء ، ويثبت النظام الاقتصادى والاجتماعى المتطور أنه نظام معقد صارم المطالب : اذ تصبح حياة كل فرد ورزقه متوقفين فجأة على أفعال وتصرفات آلاف آخرين ليس بينهم وبينه أى صلة فريدة شخصية . ومن ثم لا تعود المسئولية التزاما أدبيا ، بل تتخذ شكلا من الأشكال القانونية التعاقدية. ففى مجال العمل مثلا يتقاضى العامل أجرا معينا نظير كمية معينة من العمل متعاقد عليها ، ولو ان رب العمل أو العامل خرق هذا العقد لكان ذلك منه استهتارا بالمسئولية . وتحدد مواعيد التسليم وتقررمستويات الجودة ، وعدم التزام هذه الشروط يعتبر سلوكا مستهترا ، بل يجوز بسببه المطالبة بالتعويض أمام المحاكم والحكم به . وسرعان ما يعرف المجتمع كيف يحمى نفسه فيطالب بالتشريع مثلا لضمان المحافظة على مستويات النقاوة فى عمليات صنع الأطعمة والعقاقير . وقد يتسع مجال المسئولية غير الشخصية ، القومية ، بادخال أنظمة الضمان الاجتماعى، ضد البطالة والمرض مثلا ، تحل بطريقة فعالة محل الاهتمامات الشخصية التى تشغل بال أفراد الأسرة .

هذا التحول الى نوع جديد من المسئولية ، الى مستوى جديد من

القيم ، هو أمر صعب المنال عمليا ، وقد يعانى المجتمع فى مساره نحو هذا التحول كثيرا من العوائق والمعطلات . ومع ذلك فاننا اذا استعرضنا مجرى المدنية الغربية ، فسنلاحظ اطرادا فى الاتجاه القومى للقيم الاجتماعية فى المعنى المتقدم بعينه ، وهو اتجاه وصل الى نقطة انفصال حاسمة خلال القرن الماضى عندما اكتسح العلم والتكنولوجيا كل مالم يعد يحتمله العصر الجديد . وقد يكون من العبث عند هذه النقطة أن تتأمل فى تتابع الأحداث التى أدت الى هذه النتيجة . وكل ما يمكن قوله هنا هو أنه كان هناك تفاعل تاريخى معين ساعد على تشجيع تكوين كل من القيم الجديدة والتكنولوجيا الجديدة وتطويرها . وبالمثل فقد يكون من العبث ان تتخيل امكان قيام نظام آخر من القيم ، غير غربى ، وأقل قومية ، يمكن التوفيق يوما ما بينه وبين مقتضيات العلم والصناعة . واذا كانت القيم الحالية ــ ولطالما ندد بها النقاد ــ تقيم هوة بين الانسان وأخيه الانسان ، وتترك كلا منهما معزولا فى سجن ذاته ، فان علينا مع ذلك أن نقبل هذه القيم ، ثم نحاول من هذه النقطة ومن هذا التقبل ان نشق طريقنا الى حياة أكثر تآلفا مع أعمق احتياجات الانسان .ذلك ان اقتصاد النمو ان هو الا مسألة حساب أو تقدير معبر عنه بوسيط عام فى المبادلات . ونظام القيم الذى لايسمح بمثل هذا التقدير فى كل مجال من مجالات الحياة فحسب ، بل يعمل على تشجيعه بصورة فعالة، هو وحده الذى يمكن اعتباره فى أيامنا هذه ملائما للاحتفاظ بالنمو على مدار فترة طويلة من الزمن .

والآن قد يقال ان هذا الانتقاض على الحياة الماضية ، وهذا النظام العقلى من القيم ، هو الذى قد يحدث فى المجتمع تصدعا ، لأنه قد يمزق اكثر مما يوحد ، اذ بينما كان من الميسور من قبل التمييز فى يسر نسبى بين التصرفات الصحيحة وبين التصرفات الخاطئة ، فانه بانطماس معالم القواعد القديمة فجأة ، قد تدفع «النسبية» المتطرفة فى القيم الأدبية بالمجتمع الى شفا الفوضى الروحية . وفى هذا الزعم بعض الحق طبعا ، ولكن من الحق أيضا ان المجتمع المنبثق سيصر على مستوياته فى التطابق ، سواء كان ذلك عن طريق ضغوط غير منسقة من رأى الجماهير ، أو عن طريق أيديولوجية تتشبث بمعايير الجماعة ، او

بديهيات الجماعية ، باعتبارها الخير المطلق . وهكذا فان نسـبية القيم الأدبية التى تتهدد المجتمع سرعان ما يتغلب عليها تماثل عام فى الارادة الجماعية . ويبدو هذا فى الواقع أحد المتناقضات فى النمو الاقتصادى الحديث ، فرغم أن الفرد يفقد قدرا من كرامته لانه نقل من يقينيـات حياته الماضية الأدبية ، ورغم أن وجوده ذاته كشخص مسئول مسئولية أدبية قد يكون أمرا مشكوكا فيه ، فانه مع ذلك قد ينال قدرا جديدامن الثقة بنفسه عن طريق تحقيقه درجة كبيرة من السيطرة على البيئةالمحيطة به ، بوصفه عضوا فى جماعة أوسع نطاقا ــ سواء كانت هذه الجمـاعة تنظيما او حزبا أو دولة . وهكذا يمكن اخراج تقليد عظيم وجديد الى حيز الوجود ، هو قوة أدبية يتجمع حولها الولاء المشـترك ويهيىء مصدر قوة جديدا للقرارات والتصرفات ، وكلا مشتركا يرجـع اليـه الجميع . فلابد اذن أن يفتح الطريق للجماعة لكى تتحول الى مجتمع .

ولن يحدث هذا التغير اذا انعدمت الحكومة القوية المسـتقرة ، وانعدمت الحنكة السياسية على أرفع مستوى ــ تلك الحنكة التىتفلح فى بسط النظام السياسى والقانونى والادارى الموحد على الأمة كلها . والقاعدة الايدولوجية لهذا النظام لا تهم بقدر ما تهم قدرته على اقامة قواعد ثابتة يمكن بموجبها مواصلة الحياة السياسية للامة قدما ، ومدى الحفاظ على هذه القواعد برضى السكان رضى ايجابيا او سـلبيا . اذ أينما تحقق ذلك ، فسيجر وراءه عددا من النتائج الهـامة للنمـو الاقتصادى : فالموارد التى كانت من قبل تستخدم للمحافظة على النظام الداخلى بالقوة ــ أيام انعدام القواعد المقررة ــ يمكن الآن أن تطلق من عقالها لاستخدامها للاغراض السلمية البناءة . واستعادة الاحساس بالحرية قد يهيىء الحوافز على المغامرات الجديدة فى ميدان الأعمال . وبتوقع الاستقرار السياسى على نطاق واسع ، يواجه المستقبل بهدوء أعظم ، مما يسمح بالمزيد من التطلعات المؤكدة.وهكذا يصبح التخطيط أمرا ممكنا سواء فى القطاع الخاص أو العام . فالنظام فى الأمة معنـاه النظام فى ميدان الأعمال : هذا هو القول الكونفوشى المأثور القديم، يصدق من جديد ، وهو أيضا ينطبق على المجتمع الحديث . واذ يصبح

التخطيط ممكنا ، تتشجع الجماعات الجريئة التى لديها الرغبة فى تحمل المخاطر الاقتصادية المعتدلة بدلا من مخاطر المضاربة او المخاطر المفرطة. وبفضل القدر الكبير من حرية تنقل العمال ورأس المال فى داخل المجال السياسى والاجتماعى الفعال نتيجة لتوطد النظام الداخلى ، ستخلق الفرص الجديدة لاستخدام الطاقات البشرية ، وللنشاط الاقتصادى الحر ولتطوير وتطبيق المهارات الجديدة على المهام الجديدة. وعن طريق التشريع تصبح علاقات الملكية أكثر استقرارا ، ويصبح من الممكن الوصول الى اتفاقات تعاقدية . هذه وغيرها من النتائج العديدة الأخرى المرتبطة بها انما تتبع التكامل السياسى والأدبى الذى يحدد معالم السلوك القانونى المقبول للمواطن فى الدولة . وهذا النظام الجديد بدوره ضرورى لضمان اقامة مجال اقتصادى فعال عن طريق التكامل بين المصالح المتباينة فى داخل نظام ثابت من العلاقات بين الأفراد وبين الجماعات .

التكامل الاقتصادى : وقد نفترض أيضا أن وجوه النشاط التى تدعى نشاطا اجتماعيا أو سياسيا تشمل افعالا تعتبر عادة افعالا اقتصادية فى المعنى الضيق لهذه الكلمة . غير ان المشكلات التى تنشأ فيما يتعلق بالأفعال الاقتصادية تستحق اهتماما خاصا فى أى بحث عن النمو الاقتصادى . ويمكن القول بوجه عام ان الاقتصاد يعالج الأساليب التى يمكن بموجبها انتاج السلع وتوزيعها واستهلاكها ، وقبل فترة التكامل الاجتماعى والسياسى يكون الاقتصاد القومى — بهذا المعنى الضيق — فى أغلب الأحيان مجزءا الى عدد كبير من الوحدات الانتاجية والاستهلاكية الذاتية الاكتفاء . فالأسرة هى عماد التنظيم الأساسى فى بعض المناطق ، أو الجماعة الرحالة أو القبيلة فى بعض المناطق الأخرى. ولذلك فمشكلة التكامل الاقتصادى هى كيفية الانتقال من الاقتصاد العائلى الى الاقتصاد الاجتماعى . فلا تعود الوحدة الاجتماعية الأولية هى المبدأ المنظم للسلوك الاقتصادى ، بل النظام بأسره ، معبرا عنه بالنظام الاقليمى أو القومى أو حتى الدولى المعتمد . ولا بد أن يأتى

تكامل الحياة الاقتصادية بعد تجزئة الاقتصاد الى وحدات منعزلة عن بعضها البعض (١). وتنشأ أربع مشكلات فى هذا الصدد :

أ ــ خلق وسيلة عامة مستقرة للمبادلات .

ب ــ خلق سوق عامة للسلع .

جـ ــ ادخال اقتصاد الانتـاج الكبير الذى يحقق وفورا فى نفقة الانتـاج .

د ــ ادخال أساليب اخضاع الأهداف الخاصة للأهداف العـامة فى السلوك الاقتصادى .

والغرض من التحليل التالى هو مناقشة كل مشكلة من مشـكلات التكامل الاقتصادى بايجاز .

(أ) وسيلة عامة مستقرة للتبادل : هذا هو الشرط الأساسى للنمو الاقتصادى ، ففى أى وقت ، فى المجال الاجتماعى والسياسى برمته ، لايصلح الا نظام موحد للعملة المتداولة ، بل ان المعـــرفة البـدائية

(١) قد يشعر القارىء بأن البدء بالاقتصاد العائلى رأى فيه شىء من الإسراف فى التبسيط ، ذلك أن النهضة المفاجئة لاقتصاديات أوروبا الغربية منذ الشطر الأخير من القرن الثامن عشر حتى القرن التاسع عشر قد بدأت من قاعدة اجتماعية مختلفة تمام الاختلاف عن تلك التى أشرنا إليها هنا . وهذا صحيح ، ولـكن يقال فى تفنيد هذه الفـكرة إلى حد ما ، إن سرعة خطوات التطور الاقتصادى لأوروبا خلال هذه الفترة كانت أمراً ممكناً لأنه كان هناك من قبل قدر كبير من التـكامل الاجتماعى والسياسى والاقتصادى ، وخاصة فى انجلترا بالطبع ، بحيث يمكن إرجاع النمو الاقتصادى إلى حد كبير إلى الابتـكارات ، والميول الادخارية ، والإدارة التنظيمية . أما إيطاليا وألمانيا فلم يتسن لهما إحراز مثل هذا التقدم إلا بعد تحقيق درجة معينة من الوحدة الداخلية ، وكان لنموها اللاحق أثره فى الحفز على المضى قدما بهذه الوحدة . ولـكن كل دولة من هذه الدول الثلاث — وخاصة إنجلترا وألمـانيا — كانت تتمتع بمستويات معيشية لابأس بها قبل الثورة الصناعية ، الأمر الذى يدل على النمو أو على التكامل الاقتصادى الـكبير الذى لابد قد حدث فى غضون الفترات السابقة . ومن جهة أخرى فإن السواد الأعظم من الدول المسماة فى الوقت الحاضر بالدول المتخلفة أكثر بدائية بكثير مما كانت عليه إنجلترا أو هولندا أو ألمـانيا أو فرنسا فى وقت دفعتها الاقتصادية الحديثة . ومن ثم يمـكن القول بان الدول المتخلفة تبدأ فى نموها الاقتصادى بعقبة خطيرة ، وهى أنه يعوزها التـكامل الاجتماعى والاقتصادى إلى أبعد الحدود .

بالمبادىء الاقتصادية تدرك هذه الضرورة . فالمقياس العام للمبادلات هو أولا اداة للتحاسب تسمح فورا بتقدير القيم الاقتصادية المتكافئة، وتسهل الى حد كبير تبادل السلع والخدمات غير المتجانسة بعضها مع البعض . وبهذا يمهد الطريق للتخصص فى العمل تخصصا يكاد الا تكون له حدود . وبفضل هذا التخصص ، كما أنه بتخصص منـاطق كاملة ، يتحقق النمو الاقتصادى جزئيا ، ذلك أنه لو افترضنا ان البلوغ بحجم الناتج الى الحد الأقصى هو الهدف الأوحد للنشاط الاقتصادى ، فان المواهب الخاصة بكل فرد ، أو الموارد المميزة لكل منطقة ، ومزاياها من حيث الموقع ، لايمكن أن تستخدم استخداما مجديا من النـاحية الاقتصادية الا باتباع مبدأ التخصص . واذا كان التخصص يأتى بنتائج أخرى يشك فى قيمتها ، فلن يقلل ذلك بأية حال من أهميته الاقتصادية.

فاذا كان هناك فى داخل المجال الاجتماعى والسياسى الواحد اكثر من وسيلة عامة للمبادلات ، فان هـذا يعنى فى الواقع وجود عدد من الأنظمة الاقتصادية بقدر عدد العملات المطلقة فى التداول (١) . وكل اقتصاد من هذه الاقتصاديات المتعددة يكافح من أجل الاكتفاء الذاتى فى معظم الاعتبارات الهامة ، الأمر الذى يترتب عليـه أن بعض وجوه النشاط الانتاجى قد لا تقوم على الاطلاق نظرا لانعـدام السـوق الملائمة . وفضلا عن ذلك فقد يعاق كثيرا تنقل رأس المال والعمل ، بما ينطوى عليه ذلك من نتائج وبيلة على الاقتصاد المحلى . ولا حاجـة للافاضة فى هذه النقطة ، وحسبنا القول بان العمـلة الموحدة تتضمن بطبيعة الحال قدرا من الرقابة المركزية على اصـدارها ، رقابة تحـدد شروطها قابليتها للتحويل فضلا عن تحديد كمية النقود المتداولة ، على أن هذا يجعلنا نمس المشكلات المتعددة للسياسة النقدية والمالية ، وهى مشكلات تخرج عن نطاق البحث فى التكامل الاقتصادى بغض النظر عن مدى أهميتها فى نواح أخرى .

---

(١) وينطبق هذا القول على المجتمع المنقسم الى اقتصاد مكتف ذاتيا واقتصاد نقدى. ولا مناص من أن يستوعب الثانى الأول ، إذا كان للمجال الاقتصادى الموحد أن تقوم له قائمة . . .

(ب) سوق عامة للسلع : ان ازالة العوائق المصطنعة فى داخل المجال الاجتماعى والسياسى الفعال ستفضى الى عدد من النتائج الهامة للنمو الاقتصادى ، وعلى الأخص ستشجع على أقصى تطور ممكن فى تحقيق التوسع فى الانتاج . فاجراء عمليات التبادل باداة عامة موحدة ليس كافيا فى حد ذاته ، رغم انه شرط أساسى لاقامة دعائم السوق العامة . وهنا أيضا نتناول مبدأ أوليا ، بل هو أولى جدا ، بحيث اننا كثيرا ما نعنى بالتكامل الاقتصادى بهذا الوصف الاشارة الى فكرة السوق العامة أو الموحدة دون غيرها . وقد نذكر فى هذا الصدد « الزلفرين » الألمانى وأهميته فى بناء دعائم المانيا كقوة اقتصادية كبرى فى أوروبا الوسطى خلال القرن الماضى .

ان السوق العامة تعنى أساسا أمرين :

١ ــ الحماية من المنافسة الخارجية .

٢ ــ وحرية نقل السلع من والى أية بقعة فى داخل المجال السياسى والاجتماعى الفعال دون دفع الضرائب والرسوم الجمركية أو ما شابه ذلك .

وعنصر الحماية فى هذه القاعدة قد يتفاوت بعض الشىء ، فقد يكون ضعيفا أو قويا ، ولكنه حين يستبعد تماما ، يوفر شرط التوسع فى منطقة السوق المشتركة ، ويعقب ذلك فى الوقت المناسب تدابير ضرورية لتحسين وسائل النقل بين مختلف الأقاليم واقامة المنظمات السوقية الأساسية . وعندما يتحقق ذلك يوجد المجال الاقتصادى ــ مهما كان بدائيا فى مبدأ الأمر ــ جنبا الى جنب مع المجال السياسى والاجتماعى الموجود فعلا .

والواقع أن تدعيم أحد هذين المجالين سيساعد على تدعيم الآخر ، فيشدان أزر بعضهما البعض(١) . ومن الايسر بطبيعة الحال تحقيق

---

(١) ومن الممكن بطبيعة الحال أن نتصور أيضاً أن خلق المجال الاقتصادى يسبق التكامل السياسى والاجتماعى ، ولو أن مثل هذه العملية لا تكون إلا موقوتة ، لأن الاتجاه هو أن الوحدة الاقتصادية تتطلب الوحدة السياسية والاجتماعية أيضاً .

هذا الهدف خلال الوقت الذى يكون فيه البنيان الاقتصادى فى الاقتصاديات الاقليمية المتعددة لا يزال متطورا بدرجة محدودة نسبيا، ذلك انه لو أجل هذا الى تاريخ متأخر ، فربما يكون التوازن بين البنيان الاقتصادى وبين كل من البنيان السياسى والاجتماعى قد اعتوره الاختلال ، الأمر الذى يتطلب فترة طويلة من التكيف مع الظروف الجديدة للسوق المشتركة ــ فترة قد تهبط فيها المنحنيات الاقتصادية فى بعض الحالات بدلا من ارتفاعها. وهذه أساسا هى المشكلة التى لابد من التغلب عليها ليمكن خلق منطقة سوق حرة فى أوروبا الغربية فى الوقت الراهن . ان هذه المشكلة لم تنشأ عندما اتحدت الولايات الثلاث عشرة الأصلية فى ظل الدستور فكونت الولايات الامريكية المتحدة . ومن جهة أخرى لا يمكن أن ينكر أن تجزئة الأسواق تفرض قيودها على النمو ، وهو ما يجب التخلص منه قبل امكان تحقيق أى تقدم آخر فى هذا السبيل .

(جـ) اقتصاد الانتاج الكبير : تبدو المشكلة الرئيسية للتكامل الى الآن على أنها مشكلة خلق مجال اقتصادى فعال عن طريق عملة مشتركة وازالة عوائق التجارة . وقد أشير أيضا فى هذا الصدد الى أن امكان تحقيق وفور كبيرة هامة هو احدى نتائج مثل هذا التكامل . ولننتقل الآن الى مواجهة هذه المسألة مباشرة لنرى أى اطار قانونى وتنظيمى يلزم اذا كان لوفور الانتاج الكبير ان تصبح سهلة المنال . وما يدور هنا بخلدنا هو المبادىء التنظيمية للنشاط الاقتصادى بوصفه هذا ولا أقل من ذلك .

لقد اوضحت التحليلات الكافية ان المنشأة الصغيرة فى كثير من وجوه النشاط الانتاجى والتوزيعى لابد ان تعتبر ناقصة الكفاية نسبيا، وان ناتجها عن كل وحدة من الموارد الداخلة فى عملية الانتاج هو ناتج صغير بالنسبة للمنشآت الكبرى . وقد لا يكون الحجم الأمثل للتنظيم واحدا فى كل مكان ، غير ان الفرض السابق يصدق بوجه عام ، وقد قيل طبقا لهذا النهج فى التفكير انه حتى المستهلك نفسه فى حاجة الى معونة منظمة عن طريق مجالس للمستهلكين وما اليها ، وبعبارة أخرى

فالمستهلك الفردى (كالأسرة مثلا) غير كفء نسبيا مالم يفـــد من « وفور التوسع فى الانتاج » ، والبحث فى مزايا المنتجات المختلفــة التى تقدمها اليه مثل هذه المنظمات .

واذا راقبنا عمليات النمو الاقتصادى فى أى مكان فى بنائها وشكلها المتطور ــ أى مورفولوجيا ــ فسنلحظ فى تغير الاقتصاد تحولا من المجال المتجانس الى المجال الشديد التباين مع تركيزات هامة وقوى غالبة أو دون الغالبة فى داخل هذا الاقتصاد . ولاشك أن هذا امعان فى الوصف المجرد المبسط لعملية مادية معقدة للغاية ، ومع ذلك فالوصف يدل على حقيقة هامة : هى أن النمو الاقتصادى يكشف عن نفسه فى صورة تطور البناء من الأشكال البسيطة الى المعقدة ، ويتضمن تكامل وجوه النشاط التى كانت من قبل فردية معزولة وادماجها فى تجمعــات كبرى ، والتكامل اللاحق لهذه التجمعات فى أنظمة ثابتة من العلاقات . وفى هذه العملية البناءة لشــكل النمو ، يمكن تحقيق وفور الانتــاج الكبير ، غير أن الزيادة فى الانتاجية عن طريق وفور الانتاج الكبير ، المطرد التقدم وغيرها من الوسائل ــ هى أساس فكرتنا عن عملية النمو الاقتصادى .

ويجب ألا يفسر البنيان الخاص بأى نظام اقتصــــادى بأنه حقيقة «طبيعية» بل نتيجة لشروط قانونية أساسية لاتحــدد حقوق الملكيــة والعلاقات التعاقدية فحسب ، بل ترسى المبادىء والقواعد الموجهـــة لتنظيم التجمعات الممكنة للمنتجين والمستثمرين والمســـتهلكين . وقد تختلف هذه القواعد من مجتمع الى آخر ، ولاشك أن البعض منها أكثر فاعلية من البعض الآخر فى تشجيع تحقيق أقصى وفور الانتاج الكبير ، بينما تدعم فى نفس الوقت الخير العام ، كما سنوضح فى الفقرة (د) .

واذا نظرنا حولنا بحثا عن الأمثلة القوية على ذلك ، وجدنا المنشآت التى تتخذ صورة الشركات المساهمة والجمعيات التعاونية كشــخصيات اعتبارية قانونية ينظم اليوم عن طريقها النشاط الاقتصادى فى الدول الرأسمالية ، أو سوق الأوراق المالية والنظام المصرفى المركزى . وكل من هذه المنشآت يقصد به تدعيم التداول الكبير لبعض أنواع العمليات .

أما النظام الاقتصادى المختلف عن هذا ، كالنظام المبنى على الملكية العامة والتخطيط المركزى مثلا ، فيكون بطبيعة الحال اطارا قانونيا مختلفا ولغة مختلفة تحقيقا لهذا الغرض . (١)

ومع ذلك فالأمر المهم فيما يتعلق بمثل هذه القواعد هو أنها توفر أساسا قانونيا عمليا لادارة الشئون الاقتصادية ، ولا يمكن الاحتفاظ بدرجة معينة من الدوام والاستقرار والنظام الاقتصادى والاجتماعى ، الا بهذه الطريقة . أما اذا انعدمت هذه الأسس القانونية فان الحافز الواسع الانتشار للنمو الاقتصادى لا يفضى الا للاضطرابات فى داخل النظام الاجتماعى ، ويستتبع ذلك أن أى مجتمع يتجاوز المراحل الأولية لتطوره لابد له أن ينشىء مجموعة من المبادىء القانونية التى تساعد على تنظيم حياته الاقتصادية . وواضح بطبيعة الحال ، ونتيجة لما ذكرناه الى الآن ، انه حيث تحاول هذه المبادىء أن تحقق أكثر من

---

(١) ربما نجد أن أبعد المنظمات الاشتراكية أثراً فى الحصول على أقصى وفور الإنتاج الكبير (فضلا عن بلوغ أهداف اجتماعية وسياسية هامة أخرى) هو الكوميون الشعبي الذى أدخل حديثاً فى الصين الشيوعية كوحدة اجتماعية أساسية « للإنتاج الصناعى والزراعى والتبادل والشئون الثقافية والتعليمية والسياسية » . ومن القواعد الأساسية لإقامة هذه الكوميونات أن ملكية الأعضاء ، سواء أكانت خاصة أم تعاونية ، تحال إلى المجتمع لإدارتها إدارة أكثر كفاية فى ظل نظام من «القيادة المركزية والرقابة غير المركزية» ويتضح الطابع الحديث الرشيد للكوميون ، بالقياس إلى الأشكال التقليدية للإدارة فى الصين ، وبخاصة فى مناطقها الريفية ، من الشروط التى نذكر بعضها فيما يلى :

مادة ٢٣ : يدخل الكوميون الإدارة المخططة ، ويضع خططاً إنشائية طويلة المدى وخططاً سنوية فى ضوء الخطط الاقتصادية للدولة والظروف الفعلية للمجتمع .

مادة ٢٥ : يجب أن ينفذ الكوميون مبدأ الجد والاقتصاد ، وأن يحرك الجماهير لتنتج وتكد وتستخدم قوتها كاملة وتتغلب على كل الصعوبات . وينبغى أن يمارس الكوميون الاقتصاد الصارم ويخفض تكاليف الإنتاج ، ويحارب الإتلاف وإنفاق المال بلا ضرورة ، ويختصر فى المعدات والأمكنة غير الإنتاجية ، وينتفع بما يتيسر لديه ، كلما امكن ذلك .

مادة ٢٦ : يجب أن يضع الكوميون نظاما محكما للرقابة المالية ، ولا بد لكل الوحدات المحاسبيه أن تضع ميزانيات للإيرادات والإنفاق بانتظام ، وتلاحظ القواعد المتعلقه باستخدام النقود السائلة وتسويه الحسابات فى أى وقت .

مجرد اقامة «شكل» التنظيم ، وتحاول تشكيل السلوك الاقتصادى ذاته بالتدخل المباشر فى البنيان الداخلى للمنظمات المختلفة ، فان النظام الذى يقام على هذه الصورة سيصبح نظاما غير مرن ، ثقيل الحركة ، عاجزا عن توليد معدل سريع ومستمر للنمو الاقتصادي . ويبدو أن هذا كان الوضع فى نظام النقابات الحرفية الذى ساد فى العصور الوسطى، وكان نظاما جامدا جدا فى بنيانه بحيث عجز عن مواجهة التيار المتدفق من الاختراعات الجديدة التى بدأت في غضون القرن الثامن عشر .ولذلك انهار هذا النظام الحرفى ، وحلت مكانه فى النهاية حركة النقابات العمالية الحديثة التى يبدو أنها أحرزت أكبر نجاح حيث قصرت جهودها على مزايا الاجور والعمل لاعضائها دون قرارات الانتاج (مجالس العمال) .

(د) اخضاع الأهداف الخاصة للاهداف العامة فى النشاط الاقتصادى : هذه الى حد كبير أشق مهمة فى التكامل الاقتصادى ،وهى مهمة تحفها المخاطر الناجمة عن التفسير المتطرف غير المتوازن لمعنى هذا التكامل . ولتوضيح ذلك ينبغى أن نكون على بينة من الطبيعة الجديدة تماما للنمو الاقتصادى السريع المستديم فى داخل مجال اجتماعىسياسى فعال . ذلك أن مثل هذا النمو يتطلب تقديم الأهداف العامة أو الاجتماعيةعلى الأهداف الخاصة فى السعى لتحقيق الأغراض الاقتصادية، فالاخلاص التام لهذه الأغراض قلما وجد على نطاق يذكر ، ان وجد اطلاقا ، والاعتقاد بأنه وجد يجب أن نسلكه فى عداد خرافات الانسان السخيفة عن نفسه . لقد كان الفرد خاضعا دائما لشىء ما ، ومن ثم فباختفاء النظام الأدبى للاسرة والقبيلة ومجتمع القرية ، كوحدات أساسية فى التنظيم الاقتصادى ، يجب أن يحل المجتمع الكبير محل هذا المصدر للقيم الحية ، وينشر ظل أهدافه وقواعد سلوكه الشاملة على النشاط الخاص . وهذا ببساطة أمر ملازم لفرض المجال الاقتصادى فوق المجال الاجتماعى والسياسى ، ذلك أن تعقيدات الاقتصاد بعلاقاته الانسانية الكثيرة المتشابكة تتطلب ادراكا وتحقيقا للعدالة الاجتماعية بما فى ذلك عدالة التوزيع . هذا هو المعنى الذى نضفيه على أسبقية

الأهداف العامة على الأهدف الخاصة ، فما لم يتحقق الخير الاجتماعى، كما يتحقق خير الأفراد والاسر ، فاننا نواجه حالة من الفوضى يحاول فيها كل فرد أن يقضى على الأفراد الآخرين : فنعيش فى غابة هربرت سبنسر التى لا بقاء فيها الا للأصلح .

ولم يعد اليوم ضروريا أن نفند نظريات سبنسر والمشايعين له . وحسبنا هنا أن نذكر أن « الصراع للبقاء » فى المعنى القديم يجعل أى شكل من الأنظمة الاجتماعية المتماسكة مستحيلا ، بما فى ذلك الشكل الذى يتطلبه النمو الاقتصادى المستمر . والواقع أنه يجعل أى تطور اجتماعى هام فى ناحية أمرا مشكوكا فيه للغاية .

ان تكامل وجوه النشاط الاقتصادى وخلق مجال اقتصادى يؤديان بطبيعة الحال الى مفهوم جديد للحياة الاقتصادية ينبنى على فكرة الخير المشترك . اذ يصبح اقتصاد الكفاف اقتصادا اجتماعيا يسمى أيضا فى بعض الأحيان بالاقتصاد السياسى . ومن المناسب فى هذا الصدد أن نذكر الآراء التى كانت سائدة خلال القرن الماضى ، تلك الآراء التى كانت تحاول اثبات التوافق التام الطبيعى بين الأهداف الخاصة والأهداف العامة. لقد كانت الفكرة أن اتباع كل فرد من أفراد المجتمع مبادىء مذهب اللذة ينتج عن طريق نظام المنافسة الحرة — «أكبر خير لأكبر عدد من الناس» (بنثام) . ونحن نذكر هذا التفسير عند هذه النقطة دعما لتحليلنا ، لندلل على أن السعى وراء الربح حتى فى العصر الذهبى للنظام الرأسمالى الحر لم يقر الا ماكان معتقدا من أنه ينتج أقصى قدر من السعادة أو اللذة للمجتمع. ولم يكن هذا السعى فى أى وقت من الأوقات مبررا على أسس من ذاته . أما الحكومة فكان ينسب لها دور الحكم : فعليها أن تعنى بأن نظام المنافسة يعمل عمله دون أى احتكاك لا مبرر له .

واذا نظرنا الى الوراء ، الى هذا العهد الأول للتصنيع فى الغرب ، يمكننا أن نرى كيف ان هذه الفلسفة أوحت بها نظرة ساذجة متصلة بالآلة ، وكيف أن المعجزة الجديدة للآلة تسلطت على التفكير الاجتماعى .. لقد أصبحت الحكومة نوعا من الميكانيكى الراقى ، مهمته الرئيسية تزييت الآلة التى تستطيع بفضلها « اليد الخفية » — على حد تعبير

آدم سميث ــ أن تحقق فى يسر ذلك الفردوس الأرضى المنشود . وبالطبع لم تنهج الآلة هذا النهج ، اذ قبل أن يمضى نصف قرن على بدءالتصنيع فى الغرب ، علت الصيحات المطالبة بالعدالة الاجتماعية بحيث أصبح من المتعذر تجاهلها ، وارتفعت المتاريس فى شوارع باريس عام ١٨٤٨، وأعلن ماركس وانجلز البيان الشيوعى . غير أنه كانت قد بدأت فى أجزاء مختلفة من أوروبا ــ وبخاصة فى انجلترا ــ فترة اصلاح فى النظام الرأسمالى ، اذ أخذت الحكومة عبء المسئوليات المتزايدة من أجل رفاهية مواطنيها . وقد انتهت هذه الجهود الأولى بقيام دولة الرفاهة الحديثة . ومن ناحية أخرى فان تلك الدول التى تنتشر فيها تلك الأفكار المتعلقة بالاصلاح الاجتماعى ، أو تلك التى تنتشر فيها فى الوقت المناسب ، تحولت الى اقتصاد اشتراكى عن طريق الحركات الثورية العنيفة ، وروسيا السوفيتية بطبيعة الحال هى أبرز مثل على ذلك . ولو انعدم أى من هذين التغيرين ــ الثورة أو الاصلاح الأساسى ــ لكان الأرجح أن تنهار المحاولات الأولى للنمو الاقتصادى فى الغرب .

وتلعب الحكومات فى كل أجزاء العالم الآن دورا حاسما فى تدعيم الخير العام عن طريق تحقيق الموازنة بين مختلف القوى الاقتصادية ، والرقابة على الاحتكارات والترست ، وتشجيع المساومة الجماعية ، واصدار التشريعات الخاصة بالرفاهية الاجتماعية ، واقامة نظام الملكية العامةللصناعة الأساسية، والمضىقدما بالنظمالعادلة فىفرض الضرائب ، ورسم السياسات النقدية والمالية من أجل احكام الرقابة على التضخم وضمانالتوظف الكامل ، وادخال أنواع الرقابة التخطيطية والرقابةعلى الميزانيات وما الى ذلك . لقد تجاوزت الحكومة بسرعة حدود دورها كشخصية آلية ، وأصبح الناس يدركون من جديد أن لها مسئولية أساسية ازاء الهيئة الاجتماعية ، وان الحكم انما يعنى فى جوهره سن وتنفيذ القوانين التى تدعم المصلحة العامة ، وذلك بعد أن لعبت العقول فترة قصيرة بوهم هو وهم الفوضوية التى خالتها جالبة الخير للجميع.

البنيان المكانى : كنت أناقش فى الفقرات السابقة بعض المسائل الهامة

فى تكوين المجال الاجتماعى والسياسى والاقتصادى ، مبديا أن فى هذه المسائل قد توجد الوسائل الرئيسية لتكامل النظام الاجتماعى . كما حاولت أن أقيم الحجة على أنه لايمكن الا عن طريق التوسع فى مبادىء التكامل أن يصبح المجال الجغرافى وحده ذا أثر فعال فى أى معنى من المعانى الثلاثة التى أشرت اليها . ونظرت الى عملية التكامل على أنها أكثر من شرط أساسى للنمو السريع المستديم ، على أنها الطريقة الأساسية التى يمكن بسوجبها أن يتحقق مثل هذا النمو . على أننا حيثما نصادف هذه العملية وهى تسير قدما فى اطار تاريخى معين ، نكتشف أن الأشكال المختلفة للتكامل لا تنسحب على كل المناطق بالتساوى ، وانه فى أى وقت معين ستكون بعض المناطق قد بلغت مستوى من التكامل أعلى من المناطق الأخرى . سيتكامل عدد قليل من المناطق فى كل الاعتبارات الثلاثة التى أشرنا اليها ، وسيتكامل البعض فى اعتبار واحد أو اعتبارين ، بحيث أن درجة التكامل ، اذا نظرنا الى الأمة كوحدة (أو أى من أقسامها الكبيرة) ستختلف اختلافا بينا من منطقة الى أخرى . ونحن نرى أن الفوارق المشاهدة فى درجة النمو الاقتصادية بين المناطق يمكن ارجاعها الى الفوارق فى التكامل. فستتقدم بعض المناطق اقتصاديا ، وتتمتع بدرجة مقابلة من التكامل الاجتماعى والسياسى والاقتصادى ، بينما ستتخلف بعض المناطق الأخرى تخلفا كبيرا. ويمكن وصف طابع هذا التباين وصفا مفيدا بأنه « ثنائية اقتصادية » ولو أننا فى استخدامنا لهذه العبارة على بينة من أننا نجور قليلا على الوضع الفعلى للاشياء والصورة الحقيقية للاقتصاد . ومع ذلك تمدنا فكرة الثنائية باداة ملائمة للتحليل ، اذ ان أى اقتصاد منقسم على هذا النحو الى قسمين سيكشف عن سمات رأسمالية وغير رأسمالية . فطرق الانتاج توظف كميات كبيرة من المعدات الرأسمالية بالنسبة لكل عامل . هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى نجد الانتاج انتاجا مباشرا ، أى من اليد الى الفم ، دون تدخل قدر كبير من رأس المال . ويجر هذا التناقض وراءه فوارق هيكلية هامة لابد من مناقشتها بصورة أوفى فى مكان آخر .

ماذا يعنيه كل ذلك ؟ انه يوحى أساسا بهذه الصورة ، وهى ضرورة خلق نموذج اجتماعى عضوى متماسك من بين ثنايا المتناقضات فى أى اطار اجتماعى . وهذا يعنى بصفة خاصة التغلب على الثنائية فى المجتمع. ولا يمكن ، بغير هذا ، أن تتحدث بحق عن النجاح الكامل فى سياسة النمو الاقتصادى ، ذلك أن الثنائية الاقتصادية من شأنها اعاقة النمو فى كل المنطقة الجغـرافية متى وصل أى اقليم منها الى مستوى معين من النمــو .

هناك أسباب عديدة تفسر حدوث هذه الثنائية . فالنمو الاقتصادى ــ بادىء ذى بدء ــ يميل الى الانتشار الى الخارج فى المدينة التى هى فى ذاتها مركز بلغ فيه التكامل الاجتماعى والسياسى والاقتصــادى أعلى مستوى . غير أن أية مدينة هى أولا مكان محدود المســاحة ، ووضعها المركزى بالنسبة للمنطقة المحيطة بها يفرض نظاما محددا من العلاقات الاقتصادية والعلاقات الأخرى على هذه المنطقة . وحالما ينتقل المركز بعيدا عن قلب المدينة ، تتناقص درجة التفاعل والتكامل الا اذا أقيمت نقط مركزية جديدة عند مسافات معينة لتساعد على الارتفـاع بمستوى التكامل فى المناطق البعيدة عن المركز الأصلى للنظام .وستميل هذه المراكز المدنية الى تكوين سلم متدرج من العلاقات المتبادلة القائمة على التجارة والحكم والمواصلات . وحيثما يصل هذا السلم المتــدرج الى درجة النضج النسبى ، أى عندما تظهر مجموعة كاملة من المــدن الصغرى والمتوسطة الحجم والكبرى ذات الوظائف المتجانسة وغــير المتجانسة فى داخل المنطقة ، فان درجة التكامل للمنطقة بأسرها ستميل الى الارتفاع ، وفى نفس الوقت سيتحقق مستوى مرتفع نسبيا من النمو الاقتصادى . وحيثما لايزال السلم المتدرج غير ناضج نسبيا ــ أى حيث تظهر ثغرات هامة فى نظام المدن ــ نشاهد العكس : تكامل ضــعيف ومستويات منخفضة من النمو الاقتصادى .

ان الوظيفة الرئيسية للمدينة فى النمو الاقتصادى هى تنظيم المجال الجغرافى بالتقسيمات التى وضعناها ، ولا يحدث التكامل الاجتمــاعى والسياسى والاقتصادى الا عن طريق الجماعات ذات المصالح بالمــدن

والمنظمات الأخرى بها ، على اعتبار أنها تمثل السلطات المنظمة والمنظمة بالمدينة . واذا كان صحيحا أن التوسع فى المـــدن هو نتيجة النمـــو الاقتصادى ، فان هذه المدن نفسها سيكون لها تأثير كبير على سير هذه العملية . فالواقع أن المدن الكبرى تمثل المسرح المركزى الذى تمثـــل عليه مسرحية التغيير الاجتماعى والاقتصادى . وحيث لايكون هـــذا الجهد عقيما ، يمتد سحر هذه المسرحية تدريجيا حتى ينبسط على الدولة كلها ، وتكرر على المسارح الريفية سلسلة الفصول الملزمة ذاتها ، وعن طريق ازدهار الأساليب والمنظمات المدنية وامتدادها التدريجى الى المناطق المتأخرة الفقيرة ، وعن طريق تعدد المدن والعلاقات المتبـــادلة المتزايدة التعقيد بين المدينة وبين منطقة المدينة ، تطبق مبادىء التكامل على مناطق أكبر ، ومن ثم تتغلب فى النهاية على الثنائية التى تشل حركة التنميـــة فى المجتمعات فى الفترة الانتقالية .

وهذه التقسيمات يمكن تلخيصها فيما يلى :

التكامل الاجتماعى والسياسى

١ ــ خلق مجال اجتماعى فعال عن طريق :

(أ) تحويل الولاء المحلى الى ولاء اقليمى وقومى ، وتشـــجيع المزيد من الاحساس بالاندماج فى الوحدات الاجتماعية الأكبر من مجتمع القرية أو جماعة الأسرة ، وبالمسئولية عنها .

(ب) تحويل القيم التقليدية الخاصة الى قيم تقدمية عامة ، واحلال السلوك الرشيد محل السلوك التقليدى .

(جـ) تدريس لغة مشتركة واحلالها محل اللغات أو اللهجـــات المتعددة الموجودة فعـــلا .

٢ ــ خلق مجال سياسى فعال عن طريق :

(أ) التوسع فى السلطات المركزية فيما يتعلق بسن القـــوانين وتنفيذها على المنطقة الجغرافية بأسرها .

(ب) وضع اطار قانونى موحد يسمح بالتمثيل الوافى للمصـــالح المحلية المتضاربة ، ولكنه يبين بجلاء فى نفس الوقت حقوق كل المواطنين

وواجباتهم ، وينظم حيازة واستخدام الملكية فضلا عن شروط التعاقد. ولابد من أن يوافق السواد الأعظم من السكان على هذا الاطار .

التكامل الاقتصادى :

خلق مجال اقتصادى فعال عن طريق :

(أ) ادخال وسيلة عامة مستقرة للتبادل .

(ب) ادخال سوق عامة للسلع .

(جـ) تشجيع الاقتصاديات الواسعة النطاق عن طريق اطار قانونى أساسى ينظم السلوك الاقتصادى .

(د) اخضاع الأهداف الخاصة للاهداف العامة فى السلوك الاقتصادى .

التكامل المكانى :

توسيع المجال الاجتماعى والسياسى والاقتصادى الفعال ، وليشمل المنطقة الجغرافية بأسرها عن طريق تطوير منظمات بالمدن .

واننى اذ أنهى هذا البحث ، أعرف يقينا أنه دراسة انطباعية عابرة للمشكلات التى استعرضناها ، ومع ذلك فاننى أرى فائدة مثل هذا العرض المركز لأغراض البحث فى المستقبل . ذلك أنه يعد الباحث لتركيز اهتمامه على الكيفية التى تشكلت بها هذه التقسيمات المتعددة فى منطقة معينة خلال فترة تحولها الاجتماعى المبتدىء . وهو اذ يفعل ذلك ، فمن الضرورى بطبيعة الحال أن يذكر أيضا تعدد العوامل الداخلة فى النمو الاقتصادى والتى تكون الموضوع العادى للبحث النظرى والتجريبى . ولكن اذا كان فهمى للأمر صحيحا ، فهذه العوامل والدور الذى تلعبه لايمكن تفسيرها تفسيرا صحيحا الا اذا درست فى صورة عمليات التكامل الأساسية .

لوى بازان

الإنسان وفكرة التاريخ في آسيا الوسطى التركيّة في القرن الثامن

ترجمة : الدكتور عبد الرحمن بدوى

أقدم النصوص التركية المعروفة حتى الآن تتألف من نقوش مرسومة على شواهد قبور قائمة فى آسيا الوسطى ، فى مناطق تكونت فيها دول قوية ابتداء من القرن السادس الميلادى أسسها أحلاف من القبائل التركية التى تجمع قبائل رحلا من الرعاة والمحاربين ، وكانت لهذه الدول نزعة وطنية واضحة جدا ، وعملت على نمو حضارة أصيلة حقا .

وهذه الدول التركية فى آسيا الوسطى ، وان كانت على علاقات مستمرة (سياسة ودبلوماسية وعسكرية وتجارية) مع العالم الصينى ، والعالم الايرانى بل ومع الغرب البيزنطى ، فانها حافظت فى مجموعها ، وباخلاص وافر ، حتى نهاية القرن الثامن ، على تقاليدها الخاصة الاقتصادية ، والاجتماعية والدينية . وكانت المراسم والشعائر الجنائزية تلعب دورا كبيرا بين هذه العلاقات والتقاليد الدينية . فكانت تقضى خصوصا ، بتأبين الميت بأشكال معينة ، ابتغاء تخليد مجده ، اذا كان محاربا على جانب من الأهمية . ومكن ادخال كتابة ملائمة للغة التركية (فيما يبدو حوالى القرن السادس) ، ومستمدة من عناصر ايرانية ، من ايجاد وسيلة لتقوية وتخليد هذا التأبين الشفوى ، وذلك باكماله بنقش

مرسوم على « حجر خالد » (نيجوتش ، وهو لفظ تركى قديم يطلق على شاهد القبر) .

وهذه الشواهد المنقوشة ، التى أمكن استخراج وتبويب أكثر من مائة منها ، تتفاوت فى الطول : من بضع كلمات الى نص طويل جيد الانشاء ، وهى أقدم شواهد مكتوبة باللغة التركية وعلى الفكر التركى وأقدمها ، وهى موجزة قليلة النصيب من الصياغة ، يبدو أنها ترجع الى القرن السابع . وأحدثها تقترب من سنة ألف ميلادية . ولكن أهم مجموعة وأفضلها تحديدا فى التاريخ ، وأدقها من حيث التفسير التاريخى بفضل توافقها مع مصادر أجنبية من نفس العصر (وخصوصا الصينية) تنتسب بيقين الى القرن الثامن الميلادى ، وترجع الى المنطقة التى تشغلها منغوليا حاليا . ومن بين الوثائق الهامة التى تتضمنها، لنذكر مراثى الزعيم الحربى الكبير والسياسى تونيوكوك (على شاهدين أقيما حوالى سنة ٧٢٥ بالقرب من نهر تولا ، غير بعيد عن اولان باتور) ، والأمير قول تجين (تكين) ، المتوفى ٧٣١ ، وأخيه الأكبر الامبراطور بلجا قا آن (صهر تونيوكوك) ، المتوفى ٧٣٥ ، وهذان الشاهدان الأخيران ، القائمان بالقرب من المجرى الأعلى لنهر أورخون ،وهو فرع من الفروع اليمنى لنهر سلنجة ، يعرفان باسم « نقوش أورخون » (الأول والثانى) .

والنقوش التركية القديمة فى منغوليا فى القرن الثامن ، وخصوصا هذه المراثى الثلاث ، ذوات مضمون تاريخى وافر الثراء والوضوح ، ولهذا سنتخذ منها أساسا فى هذه الدراسة .

وابتغاء المقارنة سنهيب أيضا بمجموعة من المراثى العديدة ،المعروفة باسم «نقوش يانساى» ، باللغة التركية القديمة ،وهى أوجز ولا تاريخ لها ، لكنها من غير شك ترجع الى عصر قريب من عصر المراثى السابقة، وتقوم فى الشمال الغربى ، فى الحوض الأعلى لنهر سيبريا الكبير ، يانساى ، فى المنطقة التى تقوم عليها الآن جمهوريتا خاكا وتوفا

السوفييتيتان . ويعتقد أنها من الآثار التى تركها قدماء القرغيز الذين كانوا يسكنون حينئذ فى هذه المناطق .

وحتى لايختلط الأمر فى هذا العرض الموجز جدا ، ينبغى علينا أن ندع جانبا نصوصا منقوشة تركية قديمة مشابهة مشتتة فى مناطق أخرى من آسيا الوسطى (خصوصا فى الجهة الغربية ، فى وادى طلس) .

* * *

وأول ملاحظة تتبدى لنا ، لما أن نفحص عن هذه النقوش التركية التى من آسيا الوسطى ، وتعد أقدم نصوص تركية ذات مضمون تاريخى نعرفها حتى اليوم ، هى أن التاريخ يظهر فيها تلقائيا ، بوصفه نمواطبيعيا للشعائر الجنائزية .

ومن الوظائف الأساسية لهذه الشعائر الاحتفاظ للبطل المتوفى بنوع من الحياة المثالية ، والابقاء من بعد موته الأرضى ، على العلائق التى كانت تربطه بالجماعة التى انتسب اليها . ومن هذه الناحية ، فان التأبين (خصوصا اذا خلده نص منقوش فى الحجر) ينظر اليه على أنه ذو أثر فعال جدا : انه يبقى على اسم وشهرة وذكرى البطل ، ويبقى أيضا ، بواسطة استعادة ذكرى أواصره الأسرية أو القبلية والدور الذى كان يلعبه فى المجتمع ، وادماجه فى المجموعة الاجتماعية . وهكذا يتلافى خطرين : الأول أن يفنى الميت العزيز ويزول نهائيا ، والثانى أنه بانقطاع العلاقات الوثيقة المنسجمة التى كانت تربطه بجماعته الأرضية ، يصير غير مكترث وهو فى العالم الآخر لهذه الجماعة أو عدوا لها . الابقاء على نوع من الوجود للمتوفى ووضع اجتماعى له ، والمحافظة على الأحياء من جماعته : هذان الهدفان يتحققان ، فيما يعتقدون ، بواسطة التأبين ، وعلى نحو أقوى بواسطة الشاهد المنقوش فى الحجر الخالد .

ولهذا ينبغى ، فى الشاهد المتقن ، أن يذكر ليس فقط الوقائع المهمة (وفوق كل شىء ، الأعمال الجليلة) فى حياة البطل فى الدنيا ، بل وأيضا العناصر الأساسية فى مركزه الاجتماعى وأثره فى الجماعة . وهكذا

نجد أن تاريخ الفرد ، فى الشاهد القبرى ، يدمج بالضرورة فى تاريخ الجماعة التى ينتمى اليها .

وهذه الدرجة من الاندماج عالية خصوصا فى النقوش التركية القديمة الكبرى الثلاثة الواردة من منغوليا ، والتى آشرنا اليها فيما سبق . ولهذا فانها ليست مجرد تراجم حياة فردية ، فيهـا الوف من النوادر ، بل هى تركيبات تاريخية بالمعنى الحقيقى تصور المتوفى ، فى كل لحظة مهمة من حياته ، فى الوسط الاجتماعى الذى ينتمى اليه ، ومحرر النص يهتم اهتماما بالغا بوصف هذا الوسط . ومن الشائع جدا أن يتقدم الاهتمام بعرض الوقائع الاجتماعية على رواية الحياة الشخصية للبطل .

وهكذا فان تأبين تونيو كوك (وفيه يجرى القول على لسان الميت، كما هو الشأن فى معظم النقوش الجنائزية التركية القديمة) يبدأ بهذه العبارات : « أنا ، الحكيم تونيوكوك ، ولدت تحت سلطان الصين . وكان الشعب التركى خاضعا للصينيين . » ومن هنا نشاهد أن الوضع السياسى ، وهو خضوع الترك لحكم الصينيين وحمايتهم ، قد ذكر على أنه ظرف جوهرى في مولد البطل ، أهم من ذكر وضعه الأسرى : ولا يرد ذكر لأبيه وأمه . ويستمر النقش ، لا برواية الحياة الشخصية لتونيوكوك أثناء طفولته ومطلع شبابه ، بل بذكر الاحداث السياسية التى ملأت هذه الفترة من حياته : أول ثورة جماعية قام بها الترك ضد الصينيين ، وقد أخمدت بسبب عدم النظام ، ثم تكوين فرق مقاومة تركية من أجل شن حرب للاستقلال فيها يلعب البطل دورا عظيما .

كذلك ، فى تأبين الامبراطور بلجا قا آن ، لايروى شىء عن طفولة المتوفى وشبابه (اللهم الا اشارات موجزة) ، لكن لايوجد عرض تفصيلى محكم للأحداث السياسية ، والحربية والأسر الحاكمةفى الفترة المناظرة . وأعمال بلجا قاآن ، وكذلك أعمال قول تجين (تكين) أخيه ، فى تأبين هذا الأخير .. لاتروى الا بالقدر الذى به تمس حياة المجتمع ، ومصير الدولة والأمة التركية : المحلات الحربية ، الاختيارات

السياسية، تنظيم القبائل، الاجراءات المتحدة من أجل الرخاء الاقتصادي والقوة القومية للترك ، والدبلوماسية ، والمراسم الدينية للدولة .

وفى هذه الأحوال ، الفرد ، وخصوصا الزعيم ، منظورا اليهما بوصفهما مندمجين اندماجا وثيقا مع المجموع الاجتماعى والقومى ، يهتم بهما التأبين وقد قصد به الى أغراض دينية والى تحقيق مرسم جنائزى بأن يكشف عن الشعور التاريخى ، وعن عمل المؤرخ المهتم بالحقيقة والمناسبة والأحكام المنطقى . ولهذا ، فان النقوش التركية القديمة الواردة من آسيا الوسطى (وعلى الأقل أهمها) تبدأ من تأبين رجل لتنتهى الى تركيب تاريخى يستعرض كل فترة حياته .

***

وهكذا فان ذكر انسان ، بمناسبة جنازته ، يفضى الى تاريخ عصره، ويتجاوز الى حد كبير جدا ، ماهو من شأن الفرد . وفى مقابل ذلك ،فان التاريخ يتصور على غرار الحياة الانسانية لفرد ما . ومجال رؤية هذا المؤرخ الحقيقى ، الذى هو محرر التأبين ، يجد نفسه محددا بمنطق الشعائر ومضطرا الى الاقتصار على مدة وجود بطله على الأرض . وبوجه عام نجد أن رواية الحوادث تبدأ من مولده ، وتنتهى بوصف ، موجز أو مسهب، لجنازته. لكن قد ينقص هذا الجزء الأخير كما فى حالة «نقش تونيوكوك» . ومن ناحية أخرى ، يحدث نادرا جدا ، أن يهاب بالعصور التى سبقت عصر البطل ، لكن هذه الاهابة تكون حينئذ موجزة جدا وغامضة ، مثل هذا اللون من « سفر التكوين » الذى نجده فى « نقوش أورخون الأول والثانى » ويدعى الصعود الى نشأة الدنيا :

« لما تكونت السماء الزرقاء ، فى أعلى ، والأرض السمراء فى أسفل ، بين كليهما ولد بنو الانسان . وعلى البشر سيطر أجدادى بومين قا آى ، واستمى قا آى . ولما حكما سيطرا على وكونا الامبراطورية وشريعة الشعب التركى ..»

وهذه الفقرة تمثل أكبر مجهود قام به محررو النقوش التركية القديمة فى آسيا الوسطى للصعود فى الزمان الى أعلاه . وفى هذا النص المنقوش فى ٧٣٢ م نجد أن الوقائع التاريخية الدقيقة الأقدم التى يمكن

تسجيلها تتعلق بالأباطرة الترك ، بومين واستمى ، من القرن السادس الميلادى ، لكنهم يعتقدون أنهما معاصران لأول البشر .

ومن هنا ندرك عجز هذا التصوير للتاريخ ، الناجم عن الشعائر الجنائزية ، عجزه عن أن يشمل بنظره فترة واسعة . وكون الكتابة دخلت فى حضارته من عهد حديث ، يمكننا من أن نفسر عدم امكان الاحتفاظ بذكرى الأحداث القديمة جدا .

والأحداث التاريخية ، وهى محدودة من حيث المبدأ باطار الحياة الانسانية فى هذه التأبينات التركية القديمة ، حتى القرن الثامن ، فانها تقوم أيضا على تأريخ خاص بالبطل المتوفى وحده ، الذى تستخدم أعماره المتوالية « وهى أحيانا غامضة ، ولكنها كثيرا ما تكون معدودة » كعلامات لتقرير مضى الزمان .

وأقدم النقوش الثلاثة الكبرى تاريخا (حوالى سنة ٧٢٥ م) من نقوش منغوليا التى ذكرناها ، وهو نقش تونيوكوك ، يبدأ روايته ، كما رأينا ، بمولد بطله ، وبعد ذلك يتبع ترتيبا تأريخيا ، لكن دون تحديد للعمر . وقصارى ما هناك أن يقول تونيوكوك فى نهاية حكايته : « والآن أصبحت عجوزا » . فكاتب هذا النص لا يهتم كثيرا بتأريخ السنوات ، وان كان يكشف فى مواضع أخرى ، عن صفات عقلية أكيدة : الوضع ، المنطق ، الاهتمام بالتفسير والتركيب .

وعلى العكس نجد أن نقشى اورخون المكتوبين بعد ذلك بقليل ، فى سنة ٧٣٢ ، سنة ٧٣٥ ، وهما تأبينا قول تجين وبلجا قا آن يحتويان على تأريخ مفصل بحسب سنى عمر البطلين . ولنورد ، على سبيل المثال ، الفقرات التالية :

« لما طار أبى القا آن (الامبراطور الخان الأعظم) بقى أخى الأصغر قول تجين يتيما فى سن السابعة .. وفى سن السادسة عشرة ، ها هى ذى ألوان الظفر التى فاز بها فى سبيل الامبراطورية ودول عمى القا آن .. وفى سن الحادية والعشرين حاربنا السنجون (القائد تشتشا .. الخ ..) (« أورخون » الأول تبين قول تجين) .

« فى سن السابعة عشرة قمت ــ هكذا يقول بيلا قا آن ــ بحملة ضد التنجوت .. وفى سن الثانية عشرة قمت بحملة ضد الصغديين .. وفى سن الحادية والعشرين قمت بحملة ضد الصينيين .. وفى سن السادسة والعشرين صار شعب التشيك ، وقد تحالف مع القرغيز ، عدوا ، الخ .. » . (أورخون الثانى ، تأبين بلجا قا آن) .

وهذا التأريخ بسنوات عمر المتوفى موجود أيضا بصورة واضحة جدا فى مجموعة نقوش يانساى ، وهى مع ذلك « ساذجة » جدا من حيث المضمون والصياغة . ونجد خصوصا عمر البطل وقت وفاته يذكر غالبا . وهذا يناظر تاريخ الوفاة عندنا ، وكان القوم فى ذلك الحين متعودين على هذا النمط من الحساب . كذلك نجد أن بعض هذه النصوص تذكر « تاريخ ميلاد » المتوفى ، وفقا لنفس النظام ، بجعله يقول : « لقد ولدت فى القمر العاشر » . (على أساس أن القمر الأول هو الذى تم فيه الحمل).وهذا القول الذى قد يبدو لنا ساذجا جدا،هو نتيجة نظام تأريخى للتحديد النسبى ، يشير أساسا الى دورة حياة الفرد .

وهذه الوقائع تدل بوضوح على أن الانسان الفرد هو معيار التاريخ ومقياسه فى حضارة يكون فيها الفرد ، مع ذلك ، مدمجا ادماجا عميقا فى الجماعة .

وعيب التأريخ النسبى وفقا لكل فرد قد أحس به الأتراك القدماء الذين استعملوه أنفسهم ، واستشعروا الحاجة أحيانا الى تلافى هذا النقص باللجوء ، فى نفس الوقت ، الى أنظمة أخرى.ومن بين هذه ، ومن أبسطها ، وقد حافظ على مبدأ الانسان مقياس الزمان ، اختيار شخص ممتاز فى الجماعة ، هو الحاكم ، يمكن أن يعد مجال اشارة موضوعية تاريخية : وهكذا يصل الانسان الى تأريخ الحوادث (عرضا) بسنوات العمر ، أو بسنوات حكم القا آن . وعلى هذا النحو أرخت عدة حوادث فى حياة قول تجين ، فى تأبينه ، بالاشارة الى عمر الامبراطور أخيه المدعو بلجا قا آن .

وفضلا عن ذلك فان الترك ، تحت التأثير المتزايد للحضارة الصينية بدأوا فى القرن الثامن يستخدمون فى تأبيناتهم ، لتحديد بعض التواريخ ذات الأهمية الاستثنائية (موت البطل ، الجنازة ، اتمام النقش) تقويما موضوعيا خالصا ، ذا تحديد فلكى وليس بانسانى ، وهو تقويم الحيوانات الاثنى عشر ، وكان صورة مبسطة من التقويم الصينى الرسمى . وبهذا تم اختيار خطوة حاسمة نحو التقويم العلمى . وفى القرون التالية ، خصوصا فى القرنين التاسع والعاشر ، فى عصر الملوك الأويغوريين ، ساد استعمال هذا التقويم فى كل الوثائق التاريخية الطابع ، ومن بينها التأبينات . وتقويم الحيوانات الاثنى عشر يثير مشاكل معقدة ليس ها هنا مجال عرضها . ولنكتف بأن نشير الى أن الأمر يتعلق بحساب قمرى شمسى معا فيه السنة (الشمسية ، من حيث المبدأ) تقسم الى اثنتى عشرة (وأحيانا ثلاثة عشر) قمرا ، وكل اثنتى عشرة سنة متتالية ، وكل منهما تسمى باسم حيوان رمزى (مع كل التضمنات الفلكية التى ينطوى عليها) تجمع فى دورات تتكرر الى غير نهاية . وعلى هذا النحو يمكن أن نقرأ فى تأبين بلجا قا آن (وابنه ، القا آن الجديد الحاكم ، هو الذى يتكلم) :

« ولما اشتغل ابى القا آن كثيرا ، فى سنة الكلب ، فى القمر العاشر ، فى السادس والعشرين ، طار وارتحل . وفى سنة الخنزير ، فى القمر الخامس ، فى السابع والعشرين ، قمت باجراء مراسم الدفن .. » (والتاريخان المذكوران يناظران ٢٥ نوفمبر ٧٣٤ و ٢٢ يونيو ٧٣٥،على حسب التقويم المسيحى اليوليوسى) .

لكن هذه التحديدات الزمنية الموضوعية نادرة واستثنائية فى النقوش التركية الواردة من آسيا الوسطى . والطريقة الأكثر استعمالا تقوم على الحساب وفقا لسنى عمر المتوفى .

***

صحيح أن المبدأ الذى يهيمن على تصنيفها يجعل هذه الروايات التاريخية الواردة فى هذه التأبينات ، وهى محصورة بحياة شخص ومقاسة الى مقياسه ، نقول أنه يجعلها تفقد السعة والدقة التأريخيتين

اللتين تتطلبهما نظرتنا الحديثة الى التاريخ . وفى مقابل ذلك فان هذا المبدأ يؤمن ، بقدر كبير ، صدقها وواقعيتها .

والطابع العام الدينى لهذه النصوص النقشية ، المرسومة من أجل الوفاء بالمراسم الجنائزية والمعروضة على شــواهد قبرية أمام أنظار الشعب كله ، يستبعد كل عدم صدق وأمانة ، ذلك انه لتــأمين تأثيرها الدينى ، ولكى تبقى للمتوفى على وجود صحيح فى العالم الآخر وتحافظ على روابطه الوثيقة بجماعته ، فلابد أن تكون مطابقة للحقيقة ، وألا يطرأ عليها أى خطأ ، أو كذب ، وأن تعكس على خير نحو الحقيقة التى وقعت فعلا . وكل تشويه للوقائع من شأنه أن يجر الى تغيير شخصية المتوفى ، ويضر ببقائه ، ويمكن أن يؤدى الى غضبه على الأحياء . كما أن الشعب لن يصــدق الأكاذيب ، لأن الأمر يتعلق بأحداث بقيت فى ذاكرة المعاصرين ، وما ينشأ عن ذلك الــكذب قد يؤدى الى افســاد العلاقات الاجتماعية مع الموت (أو لعل صوابها : مع الميت) .

ولا بد انه كانت تعزى الى صحة التأبين أهمية كبيرة ، ونحن نشاهد فى حالتين على الأقل ، هما حالة تونيوكوك وبلجا قا آن ، أن صاحب الشأن قد أعد هو نفسه ، أثنــاء حيــاته ، درءا لكل تزييف ، الجزء الجوهرى من النص الذى ينبغى نقشه على القبر . ويبدو تماما فى نقش تونيوكوك أن النص كله من انشاء المتوفى ، والنتيجة العجيبة لهذا هى أنه يذكر شيخوخته ولا يذكر موته . ومع ذلك فان ابن بلجا قا آن قد أضاف الى النص الذى حرره أبوه نفسه ، بعض الاضــافات ، لكنها مفصولة بوضوح عن الأصل . وفى كلتا الحالتين يعبر تونيوكوك وبلجا قا آن بطريق مباشر ، بصيغة المتكلم المفرد . وقد حرر عدد كبــير من المراثى فى نفس العصر بنفس الطريقة . وفى أحوال أندر ، يكون المتكلم هو قريب الميت ، ومن هذا النوع ما فعله بلجا قا آن فى مرثية أخيــه الأصغر قول تجين (تكين) .

وعلى كل حال ، فان الصدق هو القانون الأساسى لهذه النصوص الشعائرية . صحيح أننا نجد فى كثير من المواضع حرصــا على التزويق فى المديح ، لكنه لا يفضى أبدا الى ما يضاد الصدق ، وتتخذاحتياطات

خاصة فى هذا الصدد . فمثلا حين يذكر بلجا قا آن الحدود النهـائية لغاراته ، فانه يميل أحيانا الى مدها لفظيا حتى « نهاية العــالم » وهى فى نظره المحيط الهادى وجبال التبت ، لكن لما كان فى الواقع لم يفعل أكثر من أن يقترب من هذه الحدود المثالية ، فانه يقاوم هذا الاغراء ويكتب وكأنه نادم :

« الى الامام (ناحية الشرق) قمت بحملة حتى سهل شان ــ تونج ، وكنت على مقربة الوصول الى المحيط . وعن يمين (ناحية الجنوب) قمت بالحملــة حتى لدى الارسين التســع ، وكنت على وشك بلوغ التبت » .

واذا انساق ، على رغم ذلك ، وراء حركة تفاخر ، فانه يقوم بذلك بعبارات سخية حتى لا يجر ذلك الى تكذيب محدد :

« شكلت شــعوب أنحاء الدنيــا الأربع ، وأمرت من لهم رءوس بالسجود ، وأمرت من لهم ركب بالركوع ! . وبأمر من السماء فى أعلى ومن الأرض فى أسفل ومع شعبى ظفرت بانتصارات لم تشاهدها عين ، ولم تسمع بها اذن ! . » . (ويلاحظ أنه حتى فى هذه القطعة من الشجاعة لا ينسى أن يذكر شعبه بوصفه صانعا معه لانتصاراته ، ويدل بهذا على أنه لا يفقد معنى الوقائع ، ولا معنى الروابط الاجتماعية) .

ولا يخفى الوقائع الأليمة . وكل ما هنالك أننا نلاحظ بين الحين والحين ، تلطيفات لفظية . لكن فى أحيان كثيرة يكون الأسلوب خاليا من التزويق بل وحشيا . وها هو ذا كيف يذكر بلجا قا آن شعبه بالفتن والشقاقات بين القبائل التى أدت الى الحرب الأهلية التى هلك فيها عمه وسلفه :

« تأمل ! . ضد قا آنك الذى قــادك بفضــل طاعتك ، وضــد امبراطوريتك العظيمة التى استقلت ، أنت الذى ارتكب أخطاء ، وأنت الذى جلبت الشر ! هل جاءك قوم مدرعــون من مكان ما لتشــتيتك وطردك ؟ وهل جاءك حملة رماح من مكان ما لطردك وسوقك ؟ أى شعب الغابة المقدسة ، غابة أتوكن ، أنت الذى رحلت ! . أنت الذى رحلت الى أقصى مكان يمكن السفر اليه ! . وعلى الأرض التى ارتحلت

اليها ــ وحسنا حدث هذا لك ــ جرى دمك مثل الميــاه ، وعظــامك تكدست على الأرض كأنها الجبال . وأبناء جيشك من السادة صاروا عبيدا ، وبناتك صرن اماء . لأنك لم تعرف ، ولأنك كنت شريرا ، طار عمى القا آن وارتحل » .. فى هذه الجملة الأخيرة فقــط يظهر تلطيف اللفظــة ، احتراما لذكرى القا آن (يطير ويرتحل) للدلالة على أنه (مات) ، ـلك أن هذا الامبراطور قد احتز رأسه ، كما نعرف ذلك من الحوليات الصينية .

والصدق فى رواية الأحداث وتقويمها تقترن به تلقائية فى المشاعر هى احدى القسمات البارزة فى هــذا الأدب المكتوب على النقوش . فتونيوكوك العجوز ، عند نهاية حياة حافلة بالمجد الحربى ، لا يخفى أن بعض الانتصــارات التى أحرزها ضد العدو انما تمت عن طريق مخالفة أوامر السلطة المركزية ، التى كان يمثلها القا آن آنذاك ، والد الحاكم بلجا قا آن ، ويتكلم عن هــذا الأخير ــ وهو صهره ــ بكل احترام . أما بلجا قا آن فلا يتردد ، فى نفس اللحظة التى فيها حليفــا (وفى الواقع ، تابعا) لامبراطور الصين ، فى أن يسوق هجمات شديدة ضد المدنية الصينية ، التى يتهمها باشــاعة الرخاوة فى الروح الحربية للترك ، ويصور بصراحة اتفــاقه مع الصين على أنه أملته اعتبــارات المصلحة المــادية فقط ، وفى نفس الوقت يعبر عن نزعة قومية مليئــة بالكبرياء والعجرفة :

« لم يوجد ما هو أسمى من غابة اتوكن . والأرض التى تمســك بالامبراطورية كانت (دائما) غابة اتوكن . وأنا من سكان هذه الأرض، واتفقت مع الشعب الصينى : وعلى هــذا النحو يعطى ذهبا وديباجا ومخملا ، بغير حدود ولا قيود » .

وبلجاقا آن هذا ، فى نفس الوقت الذى يبين فيه اتـاع سلطــانه الذى يمتد ، كما قال ، « الى أركان العالم الأربعة » يعترف بالقلق الذى يسببه له ، بالنسبة الى المستقبل ، اضطراب شعبه وبكواته :

« أيها البكوات وأيها الشعب التركى ، اسمعوا وعوا ! . أيها الشعب التركى !. كيف تملك بالطاعة امبراطورية ، لقــد نقشت هــذا هنــا .

وكيف بالضلال تهلك ، قد نقشت هذا أيضا . وكل ما أردت أن أقوله نقشته فى الحجر الخالد : فتعلموا أن تطيعوا ! . حينئذ ، أيها الشعب وأيها البكوات الأتراك ، وأنتم أيها البكوات ، الذين يطيعون الآن،هل ستضلون ؟ » .

***

وهذه الأمانة ، وهذه التلقائية الواضحتان ، اللتـان تعطيان لهذه النصوص قيمة تاريخية ووثائقية عميقة ، ليستا كفيلتين بعدم التحيز ، فيهات ، فالفكرة الحديثة فى الموضوعية وعدم التحيز التاريخيين فكرة غريبة تماما عن هؤلاء الناس ، الذين يتصورون أن الحقيقة الوحيدة هى حقيقتهم ، بل هم لا يتساءلون هل ألوان أخرى من الحياة أو الفكر غير ما لديهم يمكن تبريرها ، من حيث الواقع أو ما يجب أن يكون .

فالحياة الوحيدة الجديرة بالانسـان فى نظرهم هى حيـاة الرعى والحرب التى عند الأتراك ، والبيئة الاجتمـاعية الوحيدة التى يمكن تصورها هى بنية القبائل ذات النظام العسكرى التنازلى ، المتحـالفة تحت قيادة قا آن ، و القا آن حاكم مطلق عينته السماء نفسها . وهذه السماء ،«تنجرى» ، وهى أعلى اله عند الأتراك القدماء ، وتميل الى اطفاء نور سائر الآلهة ، هى طبعا السماء التركية ، ترك تنجرى ، وهى التى تلهم وتسـند القا آن التركى ، وتؤمن النصر للجيوش التركية ، وتؤمن لقاء الشعب التركى ، وسيادته على كل جيرانه . وأوامر السماء ، والنظام الكونى يفرضان الطاعة على الأتراك نحو القا آن ، وعلى سائر الشعوب نحو الترك . وهذه الطاعة لا يمكن تغييرها الا اذا اضطرب النظام الكونى نفسه فى لحظة من اللحظات :

« ان شعب الاغور التسعة كان شعبى . ولأن السماء والأرض كانا على خلاف ، صار عدوا » . (مرثية قول تجين) .

« أيها الشعب التركى ، من ذا الذى يستطيع أن يدمر امبراطوريتك ودولك ، الا أن تنهار السماء فى أعلى ، وتنخسف الأرض فى أسفل ؟ » (نقش اورخون ــ ١ ، ٢) .

والمذهب السياسى الذى يستخلص من النقوش التركية فى منغوليا ، من القرن الثامن ، هو اذن نوع من القومية المكانية القائمة على الحق الالهى . والكون ينظر اليه ، مثل القبيلة ، على انه مرتب فى نظام تنازلى: فعلى جموع الشعوب فى «أركان الدنيا الأربعة» يسود المجموع الممتاز من الشعوب التركية المتحالفة ، وهذه بدورها تسودها القبيلة الامبراطورية ، وفى أعلاها يجلس القا آن ، سيد العالم ، الذى عينته السماء . ولكل قبيلة تركية عبيد من الجنسين (ذكور واناث) ، هم أسرى حروب أو غارات ، وفوقهم عامة الناس ، (الجماهير المغمورة) ، كما تقول النقوش ، ويقودهم ارستقراطية من القواد الحربيين وأصحاب القطعان الأغنياء ، منظمين على هيئة ترتيب تنازلى ، ويطيعون البيك ، وهذا بدوره تابع للقا آن.

والنصوص المنقوشة تعبر بوضوح عن اهتمامات محافظة النزعة ، فكل تغيير سياسى أو اجتماعى أو دينى ، وكل مخالفة للعرف الجارى المنحدر من الأجداد ، فى أى ميدان كائنا ما كان ، يعد شرا . وفى آسيا الوسطى فى القرن الثامن ، عند الأتراك كما عند جيرانهم ، كان التأثير الاقتصادى والحضارى للصين ظاهرا ومتزايدا (فضلا عن تأثير الصين السياسى ، بواسطة بعض رؤساء القبائل) . فكان ثم خطر فى نظر الزعماء المحافظين جدا مثل تونيوكوك أو بلجا قا آن خطر نبه اليه مرارا بلجا قا آن ، على الرغم من أنه كان آنذاك حليفا لامبراطور الصين :

« ان لدى الشعب الصينى كلمات معسولة كاللبن وحراير ناعمة . وكان يغرى الشعوب البعيدة بالكلمات العذبة ، والحراير الناعمة . وبعد أن تستقر فى بلاد الصين تصير أفكارها سيئة » . (نقوش أورخون ١ ، ٢) .

كذلك يحذر امبراطور الترك رعيته من اغراءات الاستقرار ، ومن الحياة الزراعية فى السهول ، ويستحلفهم أن يحافظوا على حياة البداوة والترحل والقوافل ، وأن يتخذوا من المنطقة الجبلية فى الغابة المقدسة مركزا للتجمع :

« أيها الشعب التركى، فى هذا موتك اذا قلت : «لنستقرن عن يمين (فى الجنوب) ، لا فى غابة تشوغاى ، بل فى السهل » ، أيها الشعب التركى ، فى هذا موتك ! . لكنك اذا سكنت فى أرض أتوكن وأرسلت القوافل والمراكب ، فلن يصيبك أى شقاء . واذا سكنت فى غابة أتوكن ، فستظل صاحب امبراطورية خالدة » . (نقوش أورخون ١ ، ٢) ».

وهذه النصوص تدل تماما على أن كبار الزعماء الأتراك ، تدفعهم نزعة محافظة متأصلة فيهم ، قد صاروا فى القرن الثامن أصحاب نظريات سياسية ، يحكمون على الوقائع التاريخية بحسب نظرتهم فى العالم وفى المجتمع ، ويسدون النصائح والتنبيهات والتحذيرات ، على شكل تعليمى .

وهذه الاهتمامات العقائدية ، التى لا تكشف عن مثلها النصوص السابقة أو الأكثر « بدائية » ، تعبر بالدقة عن مخاوف الأوساط الحاكمة التقليدية من التطور السريع للأفكار ، وهو نتيجة اتصالات أوثق بالمدنية الصينية المجاورة ، وكانت أكثر تقدما من الناحيتين العقلية والصناعية .

وهذا التطور يتجلى بوضوح وقوة عند بلجا قا آن (بينما كان تونيوكوك ، صهره العجوز ، يقاوم ذلك بشدة ، فيما يظهر) فالامبراطور التركى ، فى نفس الوقت الذى فيه يكثر من نصائح التحذير من الصينيين وأسلوبهم فى الحياة ، فانه لا يتورع عن استخدام تقويمهم (على الشكل المبسط للحيوانات الاثنى عشر) ، وفى موسم دينى مهم مثل جنازة أخيه قول تجين يهيب بمشاركة الفنانين الصينيين من أجل أن يقيموا معبدا وينقشوا نقشا : بعضه بالتركية ، وبعضه باللغة الصينية ، وقد وصلنا بتمامه تقريبا .

وأكثر من هذا ، فان بلجا قا ان ، مهما يكن من ظهوره بمظهر المحافظ هو وحده من بين محررى المراثى الأتراك القدماء ، فى هذا العصر ، الذى تجاسر على النظر بمنطق العقل الى الشعائر الجنائزية التقليدية نفسها ، ووصل الى حد أن ينقد ، باسم العقل ، ألوان الغلو التى كان يؤدى اليها ، فى العادة ، النواح على الميت :

« ان أخى الأصعر قول تجين نقى المصير . وأنا أفكرت . وعيونى التى كانت ترى صارت كأنها لا تبصر ، وكلمتى التى كانت تعلم صارت كأنها لا تعلم . وأنا قد أفكرت : « ان الاله الزمان يأمر . والبشر كلهم يولدون ليموتوا » . هكذا أفكرت . « اذا افاضت الدموع من العيون، وانبثقت الزفرات من النفس والقلب » . هكذا أفكرت أيضا ، ويقول : « هنالك ، الشادان (نائب الملك) ، وكذلك اخوتى الأصغر منى ، وأولادى ، وبكواتى ، وشعبى ، تضمحل عيونهم وجفونهم .. هكذا أفكرت » . (أورخون ١) .

ومهما تكن هذه الدعوة الى التخفيف من الشكايات والنواحات الشعائرية دعوة حيية ، والاعتبارات الفلسفية التى تصحبها ، فانها تدل مع ذلك عند بلجا قا آن على تطور عقلى فى الذهن .

***

والنقوش التركية الكبرى فى منغوليا من القرن الثامن (على خلاف معظم نقوش يانساى) تعبر ، بوجه عام ، عن حال للفكر ليس«بدائيا»، فيها تسيطر البرهنة المنطقية ، وتتجلى فيها أفكار التاريخ النسبى والعلية بكل وضوح . وفيها نلاحظ ، فيما يتعلق بالعلية ، نوعا من الخلط بين العلة الفاعلة والعلة الغائية ، يساعد على ذلك تركيب لغوى لا يمكن بسهولة من التمييز بين كلتيهما : فنفس الحدث يدل على « من أجل » وعلى «لأن» والوقائع معروضة فى الغالب فى تسلسلها الموضوعى ، لكن بعض الاعتبارات الغائية تتدرج دائما فيها : مقاصد الأشخاص ، وأحيانا ، بتوكيد ، ارادة الآلهة الترك (السماء،الأرض،والماء) الذين يتدخلون عن طريق الرؤساء والحكام لصالح الأمة .

وعلى هذا النحو نرى بلجا قا آن يصور جلوس أبيه على العرش فى لحظة حرجة جدا ، أراد فيها امبراطور الصين أن يحطم بقايا التنظيم السياسى للقبائل التركية المقهورة :

« لكن سماء الترك ، فى أعلى ، والأرض والماء المقدسين للأتراك قالت : لا يفنين الشعب التركى !. ليعد شعبا !. ومن أجل هذا فان

أبى القا آن التريش وأمه الخاتون البلجا ، أمسكت السماء بهما من ناصيتهما ورفعتاهما الى عليين » .

وهذا النمط من التفسير الدينى للوقائع التاريخية ليس مقصورا على الفكر التركى فى القرن الثامن : اذ نجده ، على أشكال مشابهة تماما ، لدى كل المؤرخين تقريبا ، الشرقيين والغربيين على السواء ، فى العصر القديم والعصر الوسيط . بل استمر لدى مؤرخين محدثين ينتسبون الى حضارات متنوعة جدا .

بيد انه ليس سائدا لدى مؤلفى المراثى الأتراك فى آسيا الوسطى فى القرن الثامن ، على الرغم من بعض المظاهر : ولا يتدخل لديهم الا فى عدد محدود من الأحوال الحرجة ، ابتغاء تفسير تحسن مفاجىء فى الموقف ، لصالح السياسة ، وجيش الأمة التركية . ويتسم بطابع قوميا أكثر منه صوفيا . وفيما يتعلق بالأحداث التى يبدو مجراها مطابقا للتوقعات العقلية ، يكون التفسير المعطى طبيعيا فى كل الأحوال تقريبا .

وفيما يتعلق بمضمونها ذى الاخبار التاريخى تقدم هذه النصوص النقوشية غنى منقطع النظير ، وتستجيب بقدر كبير لتطلعات العلم الحديث .

طبعا هى تعزو أهمية كبيرة للحوادث المتعلقة بالأسر الحاكمة والشئون العسكرية ، شأنها شأن كل الروايات التاريخية القديمة . ولما كانت محررة فى سبيل تمجيد بطل متوفى ، فاننا نجد فيها فصولا عديدة تذكر أعماله العظيمة على نحو ملحميا أكثر منه تاريخيا ، وبقسمات من الشجاعة من ذلك النوع الذى نجده فى « أناشيد الفعال » :

« جاء وانج توتك الصينى بجيش مؤلف من خمسين ألف رجل . وتحاربنا ووثب قول تجين ، وهو مترجل للهجوم . وأمسك بيده صهر وانج توتك بكل سلاحه ، وقدمه بكل سلاحه هدية الى . لقد أبدنا هذا الجيش عن بكرة أبيه » . (أورخون ١) .

ومع ذلك ، كما هو مشاهد فى هذا المثال ، فان ذكر الوقائع العظيمة الفردية موجز ، لو قورن بالنصوص التى من نفس النوع . وفضلا عن

ذلك ، فان عرض الوقائع المتعلقة بالأسر الحاكمة والشئون العسكرية ليس مفصولا أبدا عن الوضع السياسى والدبلوماسى ، ولا عما يمكن أن نسميه الآن بالوضع الاقتصادى : الوضع المادى للقبائل وقطعانها ، وسائل العيش ، الأموال والسلع التى لدى الترك ، وان كانت تذكر بألفاظ عامة ، دون تحديدات عددية (بالأرقام) . والرفاهية المادية هى أحد الأهداف الوطنية التى‌سعى اليها الحاكم :

« الذهب الأصفر ، والفضة البيضاء ، والقطيفة اللامعة ، والديباج المحبب ، والجياد المطهمة ، والفحول ، والسمور الأسود ، والسنجاب الأزرق ، لقد كسبتها ، وأمنتها ووفرتها لأتراكى ، لشعبى : لقد جعلت شعبى خاليا من الهموم » ، وهكذا يقول بلجا قا آن فى رثائه لنفسه .

والوضع الجغرافى مذكور أيضا على نحو متصل ، مع تحديدات دقيقة للأماكن تيسر لنا أن نتابع على الخريطة سير القبائل . والاتجاهات الرئيسية فى المكان محددة ومدكورة بانتظام ، وفقا لنظام للاتجاه يميل الى الشمس المشرقة : فـ «الى الامام» يعنى «ناحية الشرق» و « الى الخلف » يعنى «ناحية المغرب» و «الى اليمين» يعنى «ناحية الجنوب» و «الى اليسار» يعنى «ناحية الشمال» . وبالاضافة الى‌المعطيات‌الزمانية التى تحدثنا عنها من قبل ، كثيرا ما نعثر على اشارات تتعلق بفصول السنة (وفقا لنظام الفصول الأربعة الشبيه بنظام أوروبا) ، أو أحيانا لأوقات النهار ، دون أن يكون ثم تحديد للساعات : اذ يبدو أن تقسيم النهار الى ساعات لم يستعمل فى ذلك التاريخ عند أتراك آسيا‌الوسطى.

وبعض الحوليات التـاريخية الصينية الواسـعة وكذلك مختلف النصوص الغربية (خصوصا البيزنطية) تمكن من القيام بمطابقات مع الاشارات الواردة الينا من أتراك آسيا الوسطى ، فى القرن الثامن ، فى مراثيهم . وهذه المقارنات تبين أهمية وقيمة النصوص النقوشية التركية القديمة وهى تتسم بالصدق باستمرار ، والى جانب ذلك تقدم الينا ، فيما يتعلق بكثير من الموضوعات ، كتلة من المعلومات الدقيقة التى خلت عنها النصوص الأخرى .

ولقد نأخذ ، باسم التصور الحديث الموضوعى للتاريخ ، على المراثى التركية القديمة ، انها تصور مرارا الوقائع بشكل ذاتى ، ومع أحكام تقويمية وتحت ضوء نفسانى خاص بعقلية من حرروها . لكن ذلك سيكون بمثابة سوء تقدير ، من ناحية ، للوظيفة الجوهرية لهذه النصوص ، وهى كما رأينا وظيفة دينية فى جوهرها . ومن ناحية أخرى سيكون ذلك بمثابة عدم ادراك للأهمية العميقة البالغة المنقطعة النظير لهذه الشواهد التى تفيدنا ليس فقط فيما يتعلق بجريان الوقائع التاريخية ، بل وأيضا بنفسية الناس والأمة ، والأسباب والميول الأديولوجية وتطور عقلية الرحل الترك فى آسيا الوسطى فى ذلك العصر .

***

وهكذا يبدو لنا أن النقوش التركية القديمة الواردة من منغوليا تصور فترة ذات أهمية خاصة فيما يتعلق بيقظة الشعور التاريخى لدى شعب شرقى رحال ، بقى ردحا طويلا من الزمن بمعزل عن الحضارات المستقرة الكبرى ، واحتفظ بأشكال للتنظيم الاجتماعى والاقتصادى عتيقة ، ولم يستخدم الكتابة الا فى عصر متأخر .

لقد نشأ تاريخ البطل المتوفى مباشرة وتلقائيا عن الشعائر الجنائزية ثم اتسع وامتد فصار تاريخا لعصره . لقد بقى الانسان ، الفرد ، فى مركز التاريخ ، وعمره يحدد حدوده الزمانية . لكن لما كان الفرد فى تضامن وثيق مع المجتمع والأمة ، فان تاريخه هو أيضا تاريخ المجتمع والأمة . ومن هنا تفتح نوع من التأريخ ذو طابع قومى (ووطنى) صريح ، وهذه ظاهرة رائعة جدا فى القرن الثامن الميلادى .

ألفريد سوفي

مدرسة المصلحين
أو سوانح عن الفرصة التاريخية

ترجمة : عبد العزيز عبد الحق حلمى

لقد قيل كثيرا بأن الانسان اذا مارغب فى ذيوع اسمه ونباهة ذكره وتطلع الى أن يؤثر فى عصره أثرا نافذا أو ضئيلا ، ولا نقول بامتداده الى العصور التالية ، ينبغى أن يتوافر له من الشروط الضرورية مايجعل مولده فى اللحظة القويمة كما عليه أن يموت فى الوقت المناسب .

واذا نظرنا فى سير النابهين من ذوى الكفاية والقدر ولانقول العباقرة ممن تجلت مواهبهم ابان الثورة الفرنسية فكثيرا مانلاحظ أن عددا كبيرا منهم دون أن نستثنى منهم نابليون نفسه كان من نصيبهم لولا الثـورة أن يعيشوا حياة وضيعة القدر خاملة الذكر ، دون أن تتهيأ لهم الفرصة لاختراق القشرة الاجتماعية والتغلب على الركود الاجتماعى الذى كان سيناوىء تدرجهم فى معارج الرقى ، فكثير من أعاظم الرجال لم يكونوا سوى ثمرة للعصر الذى نشأوا فيه وتأثروا به .

كما نرى أحيانا ان من الشروط الضرورية الهامة التى تتوقف عليها شهرة الساسة أو القادة أن يموتوا أو على الأقل أن يختفوا من مسرح الحوادث ، فى الوقت المناسب، فلو أن لويس الرابع عشر كان قد توفى

فى سنة ١٦٨٠ ، ونابليون الأول فى سنة ١٨١٠ ونابليون الثالث فى سنة ١٨٦٨ وبيتـان Pétain فى سنة ١٩٣٩ بل وهتلر فى سنة ١٩٤٢ لأصاب كل واحد من هؤلاء من ذيوع الصيت وعلو المنزلة مايخالف تماما ما اشتهر به وعرف عنه ، ولكان فى نظر عـدد كبير من الناس ، لايزال محتفظا بهالة عريضة من المجد والقوة التى لاتقهر ، ولا نقول هالة العبقرية الخالصة التى لاشائبة فيها . ولكن شهرة كل واحد منهم تعثرت لسوء الحظ فى معارج الصعود الى قمتها .

غير أننا لانود أن نرتاد هنا هذا الميدان الهين من التكهنات ، فنحن انما نبغى نطاقا أكثر دقة وتعقدا ذلكم هو ميدان المصلحين والمجـددين فى مجالات الفكر .

المفاجأة دون استباحة :

علينا هنا أن نفصل فصلا تاما بين العلوم الفيزيائية وعلوم البشريات Humanities فالمشتغلون بالأولى يستمدون عادة أكبر عون لهم من اجراء التجارب التى تكشف لهم مدى صحة النتائج التى يصلون اليها واذا كان فى اقدامهم على مزاولة هذه البحوث قدر من المخاطرة أحيانا، فذلك لأنهم ــ مثل جاليليو ــ يخلون بالنظم القائمة ، دون عون كاف من التجارب التى يجرونها . اذ أن من مصلحتهم فى هذه الحـالة الا يتحركوا حثيثا وألا يفجأوا الناس فى عنف بنتائج بحوثهم . فقد وضع اينشتين Einstein نظريته « فى النسبية (١) » وأكمل تنميقها قبـل سنة ١٩١٤ ، ولكنها كانت أكثر قبولا وأعظم تقديرا بعد سنة ١٩١٨ لأن ماحدث « بعد الحرب العالمية الأولى (١) » من خلل واضطراب ،جعل الأذهان أكثر قابلية للاسترابة فى النظم الاساسية وحقائق الاشـياء . ويمكن أن نسوق هنا أيضا حالة تكاد تكون مماثلة وهى النظـريات الجديدة التى ابتدعها فرويد « فى بحوثه النفسية » (١) لولا أن هذه ليست من صميم العلوم الفيزيائية .

---

(١) زيادة لتوضيح مراد المؤلف (المترجم) .

أما التجديد فى المجال الاجتماعى فهو رهين وقته ويرتبط حتما بعصره ويجب أن تكون فكرته مختمرة فى نطاق الجو الذهنى العام. ففى ميدان التأليف المسرحى لم يغال ترستان برنار Tristan Bernard حين قال: « ان على الكاتب أن يفاجىء جمهور النظارة بما يتوقعونه». وتصدق هذه التزكية الى حد كبير على مايجاوز المسرح. فحينما تكون المفاجأة مما يوشك أن يتوقعه المرء، فانه يرى فى تأييده للفكرةالجديدة أو على الأقل فى ادراكه لحقيقتها مايملق أنانيته ويشبع غروره. ونظرا لأنه يشعر بأنه أسدى الى المجدد قليلا من العون فيما يدعو اليه، فانه يغدو متضامنا معه الى حد كبير أو ضئيل، كما يتجلى لنا هذا فىصورة أكثر وضوحا حين يمجد بطلا من أبطال المسرح بله أديبا من الأدباء.

واذا أخذنا موتتسكييه Montesquieu مثالا لنا فان سيرته تمثل لنا سيرة رجل ملائم للعصر الذى عاش فيه. ليس فحسب لأنه كان من السداد والحكمةبما لا يدفع به الى بلوغ النقطةالحرجة التىيدحض فيها العقائد السائدة وينقضها ولأنه كان لايتجاوز هذه العقائد بفضل حاسته القوية نحو ماهو ميسور وممكن وبسبب منحاه الرصين فى المحافظة والابقاء على الأوضاع القائمة. ولكن يعزى ذلك الى أنه ولد فى منتصف الفترة الزمنية الفاصلة بين تتويج هنرى الرابع « على عرش فرنسا » ونشوب الثورة الفرنسية. وعلى هذا القياس كان من الممكن أن يظهر عدد كبير من أمثال لوثر Luther وكالفن Calvin قبل القرن السادس عشر لولا أنهم كانوا يفتقدون الظروف الملائمة لظهورهم.

وقد ظهر كارل ماركس فى اللحظة المناسبة، بينما نجد أن موريلى Morelli منشىء الشيوعية الذى سبقه بقرن من الزمان لا يظفر بأكثر من سطرين فى معجمات التراجم. وكذلك نيقولا بارنو Nicolas Barnaud الذى ظهر قبل هذا التاريخ بمائتى عام (أى فى القرن السادس عشر) يجهله ثوار البروتستنت فى الوقت الحاضر.

العبقرية بعيدة عن الحقيقة :

لا نغالى اذا قررنا أن العباقرة فى المجالات الاجتماعية والاقتصادية ضلوا جميعا ضلالا بعيدا عن حقيقة عصرهم بل كثيرا ما غشت هـذه العماية نظرتهم الى المستقبل .

فاذا عدنا الى مونتسكييه الذى لا يزال له فى الذكر الحسن والمنزلة الرفيعة منذ مائتى عام ما لم تلحقه شائبة نجد أنه تورط فى كثير من الأخطاء التى نبه اليها معاصروه وعنوا بضبطها وتقويمها . ولكن أين لابورت (١) Laporte ؟ وأين بونير (٢) Bonnaire ؟ وغيرهما ممن تناولوا كتاب مونتسكييه بهذا النقد المنهجى ؟ ومن هو أبعد صيتا اليوم : فولتير Voltaire أم الراهب نونوت (٣) Nonnotte رئيس الدير ذو الضمير الحى؟.

ولو لم يكن لكتاب رأس المال Das Kapital ذلك الأثر النافذ الذى ظهر فيما أقيم بعد وفاة مؤلفه من النظم الماركسية لما كدنا نستسيغ قراءته اليوم . وليس هناك من طلبة العلوم السياسية أو القانونية من ينهج فى كتابته نهجه أو يحاول أن يتبع طريقته فى اثبات مايتصدى له ، ذلك لأن ممتحنيه لايقوون على المضى فى القراءة الى مثل هذا المدى .

ولكن ماركس كان قبل كل شىء الرجل الذى كان المجتمع فى هذه المرحلة من مراحل تطوره فى أشد الحاجة اليه : فان ما غلب عليه من قوة تدميرية عارمة وايمان بنهضة الانسان خارجا عن نظام الطبقات الاجتماعية انما حدا به الى ابتداع حقائق موضوعية ، فليس من الضرورى كما يقولون أن تكون « على صواب » مع الجهل بكيفية هذا الصواب ومداه ولكن من الضرورى أن تظفر بالنجاح .

ولدينا ماهو أقرب الى عصرنا وهو كينز Keynes الذى لا يدانى

---

(١) ملاحظات على كتاب روح القوانين ، سنه ١٧٥١ .

(٢) تصفية كتاب روح القوانين ، سنه ١٧٥١ .

(٣) أخطاء فولتير ، سنه ١٧٧٠ .

ماركس فى عبقريته ولكن كان لازدهار نبوغه وأصالة فكره أثر بالغ فاذا كان ماركس الرجل الذى شعر المجتمع بالحاجة اليه لكى ينذر بنهاية الرأسمالية ويعجل بانهيارها ، فان كينز كان المجدد المنتظر الذى منح الرأسمالية بارقة جديدة من الأمل . فالأزمة العالمية الكبرى قد تولدت عنها أزهار الشر على صورة مذاهب يائسة متشائمة مثل مذهب « تمام النضج » Maturation وكان لزاما أن يظهر المبرر الذى يدعو الى الاستمرار بين تشدد الاتباعيين فى تقديراتهم من جانب والتخريب الجذرى عند الماركسيين من جانب آخر ، وعند مواجهة هذه الأزمة المستحكمة صار النظر فى صحة الآراء المعبر عنها أو فسادها أمرا محدود الأهمية بدرجة كبيرة . فجوهر الأمر أن المذهب الجديد لابد من بقائه وان يكون فى شكله وفحواه متماسكا بصورة معقولة ، بينما يتحتم أن يجافى الجلاء والوضوح مما ينذر بالخطر أو يدل على رغبة فى المصالحة ، وأخيرا يجب أن يصدر عن شخص له من المكانة ما يستوجب الاستماع له والانصات اليه .

ومع أن كتابات كينز تعج بالمتناقضات الصارخة والأخطاء الكثيرة المخالفة للواقع فان هذا لم ينتقص من عظم المهمة التى قام بها كاتبها . وكان غاية فى العبث ماحاوله الراحل ماتتو (١) Mantoux فى التنبيه لى عدد بالغ من هذه الأخطاء ، والناحية الجوهرية فى الموضوع اطراد بقاء الرأسمالية فى سنة ١٩٦١ (٢) . فهل تطبق الرأسمالية حقا المبادىء التى وضعها كينز ؟ كلا ولكنها تعتقد أحيانا أنها تطبقها ، وتتبع فى أحيان أخرى طرقا تجريبية يتيحها فحسب الأمل فى بقائها وهو الاعتبار الوحيد الذى لاغنى عنه .

تخلف كبار المصلحين :

ومع ذلك فانا لوسايرنا مسايرة دقيقة نظريتى النضج والفرصة فيما تذهبان اليه ، فسوف تتكشف لنا بعض الملاحظات الغريبة .

---

(١) النتائج الاقتصادية لمبادىء كينز – نشر جاليمار – باريس سنه ١٩٤٦
(٢) هذا هو تاريخ كتابة المؤلف لمقاله (المترجم) .

فالمجددون يبدون متخلفين عن عصورهم ، على نقيض مايقال من أنهم متقدمون عليها .

فقد دعا روسو Rousseau الى العودة الى الطبيعة فى وقت كان المجتمع فيه قد بدأ فى السيطرة عليها ، وبالتالى غدا متباعدا عنها بفضل ماتغله الطبيعة من ثمرات . وكان دعاة الثورة المثاليون فى عصره ممن ينزعون نزوعا قويا فيما يبدو نحو التقدم يتجهون بأبصارهم لانحو حياة اجتماعية مستقبلة أقيمت دعائمها وفق مدارج التطور والارتقاء ولكن صوب الوراء متطلعين الى نوع من العصر الذهبى أو مرحلة طبيعية من المراحل البائدة فى تاريخ الجنس البشرى ، انه نكوص ينـــذر بادالة الطغيان وتقويض الحكم المطلق .

والى حد ما يمكن أن ندرج كزنيـه Quesnay فى زمرة هؤلاء . فمـذهبه الداعى الى اعادة النظـام الطبيعى يرتكز على أهمية الزراعة باعتبارها العمل الوحيد المثمر حقا . دعا الى هذا فى نفس الوقت الذى أخذت فيه الصناعة ــ التى رآها عملا عقيما ــ تشب عن الطوق وتسير سيرا حثيثا نحو التقدم .

وليس مالثوس Malthus بأقل من هؤلاء تناقضا ومفارقة .فقد أدلى بنظريته الشهيرة فى تحديد النسل كعلاج للفقـر والجوع ، وذلك فى اللحظة نفسها التى كانت قد غدت فيها عشرات المجاعات المفجعة عديمة الأثر الديمغرافى (على الأقل فى البلد الذى اتخذه منبرا لدعوته وسعى الى التأثير فيـه) .

وتخلف ريكاردو Ricardo عن عصره هو من هذا القبيل ،فقد أدلى بنظريته فى الدخل والعوائد المتضائلة فى نفس اللحظة التى كان دخل الزراعة فيها على وشك أن يتضاءل على الرغم من تزايد السـكان (واذا لم يكن قد نقص فالفضل يرجع الى هذه الحقيقة ذاتها) ، وحين أخذت الصناعة فى النمو وتزايد دخلها تبعا لما تنتج من سلع .

وبعد ذلك بقليل حرص ماركس على اتباع هذا التقليد أو مانطلق عليه طريق أسلافه المتخلفين .

واعل ازدياد فقر الطبقة الكادحة Proletariat المشتغلة بالصناعة يطابق الفترة التى كانت قد انتهت (١٧٨٠ ـــ ١٨٤٠) ولكن ابتـــداء من سنة ١٨٤٠ نفسها وماتلاها من السنين ، تكشف لنا البلاد الصناعية عن اتجاه مضاد وهو ازدياد قوة العمال الشرائية وبدء تحسن أحوالهم.

أما فيما يتعلق بكينز فسوف يبدو تخلفه عن عصره بصورة أكثـــر وضوحا دون ريب للاجيال التى تلى جيلنا .

ولعـــل فى هـــذه العبارة الأخيرة مايزودنا بأصدق بيـــان لهـــذه المفـــارقة المطـــردة .

منظور اللحظة : The Perspective of the Moment :

ان جميع التقديرات التى سبق ذكرها فيما يتعلق بحكمنا على أبرز مشاهير الأعلام فى القرنين الأخيرين انما ترجع الى معلوماتنا الراهنـــة عنهم . غير أنه ما من واحـــد من معـــاصريهم ذهب فى تقديره لهم الى ماذهبنا اليـــه .

ففى عصر كيزنيه وروسو كانت المشـــــكلة القائمة فى بلدهما هى تقويض الحكم الاستبدادى الذى نظر اليه كنظام مصطنع قوامه الحذق والمداورة . وقد بدا للفرنسيين على هذه الصور لأنه كان قدأصبح غلتا تاريخيا (١) anachronism ولكن ما من أحد أصاب فى حكمه على تقدم السلع المصنوعة التى أزعج ظهورها نوعا ما المفـــكرين فتسنى لهم أن يقرنوها « بالترف » ومن ثم صارت من علائم الفساد والانحلال . واذا كان كيزنيه قد أتى بالجديد من الأفكار فذلك لأنه بفضل دعوته الى

---

(١) إن كلمة anachronism مشتقه فى الأصل من كلمتين يونانيتين تعنى أولاها وهى ana خلف أو وراء والثانية Chronos أى زمن . وتفيدان تأريخ أى حادث أو ما يتعلق به فى غير الزمن الذى وقع فيه سواء قبله أو بعده . وأميل إلى ترجمتها بالغلت التاريخى لأن فعل غلت من باب فرح معناه غلط والمصـــدر غلت يغلب استعماله فى الغلط الحسابى ولا بأس من استعارته لتأدية معنى الـــكلمة الانجليزية التى كثيراً ما ترد فى وصف النظم العتيقة التى فقدت مبررات وجودها نظراً لتغير الظروف . (المترجم)

ازالة بقايا النظام الاقطاعى وتعسف الحكم المطلق قد مهد الطريق للملكية الفردية وحرية الصناعة .

وبعد ذلك بجيل واحد أى فى عصر مالثوس لم يدر أحد بان المجاعات هى من ذكريات التاريخ أو على الأقل لم يتسن لأبعدهم نظرا أن يدرك نهاية هذه المجاعات فى وضـــوح يماثل ماتتيحه لنا وسائلنا الاحصائية فى الوقت الحاضر . ومن جهة أخرى فقد كان الشعور بقدر معين من التماسك القومى ــ وهو احدى الظواهر الجديدة ــ على درجة من القوة تحول دون اقلاق طبقة النبلاء من تكاثر عدد العامة المعدودين من خدمهم . وكانوا يحسون بذلك دائما حتى أنهم الى ذلك الوقت كانوا يعتبرونه من النعم التى يحظون بها . والدور الأساسى الذى قام به مالثوس ليس فى نقضه لهذه العقيدة التى ظلت قائمة طوال عدة آلاف من السنين ، وانما فى تحويره لها تحويرا تاما . ولذلك فان نظريته تعد أيضا ملائمة للوقت الذى ظهرت فيه . فقد قال للملاك ليس وزرا أتيتموه أن يعانى الفقراء من الشظف والشقاء ، ولكن هذا يعزى الى كثرة عددهم .

ولعل تخلف ريكاردو عن عصره يعد أقل وضوحا حتى الى اليوم . ففى الوقت الذى ألف فيه لم يكن سكان الريف قد قلوا قلة محسوسة . لقد بلغ عددهم ذروته أو كاد . لأن الدخل الصافى للملاك من ضياعهم الكبيرة كان لايزال دخلا كبيرا . ولكنه فى صوغه لقانون عام فى اللحظة التى بدأ فيها هذا القانون يفقد أثره واستخلاصه للنتائج المترتبة عليه حتى يمكن تطبيقها على المستقبل يكشف لنا على أية حال عن تخلفه عن عصره . واذا لم يكن ريكاردو ــ كما هو معلوم لدينا جيدا ــ عـــلى شاكلة غيره من المجددين الذين سبق لنا ذكرهم ، وانه كان دونهم تأثيرا ، فان ذلك يعزى الى أنه لم يمض الى آخر الشوط فى نقض الآراء السائدة فى عصره .

ولنا أن نستشهد فى هذا الصدد بعبارة تافهة ولكنها قوية فى دلالتها ، قيلت فى رجل نابه ذى كفاية ومقدرة ، ولكنه مع نباهته لا يعد من ذوى المواهب الخارقة اذ نعت بأنه « لايقدم على هدم شىء أو تقويضه » .

ولاشك أن هذا لاينطبق على ماركس لأنه فى اللحظة التى وضع فيها مؤلفاته ، لم يكن فى وسع أحـــد فى ذلك الوقت أن يلاحظ التحسن الطارىء على معيشة العمال مما كان قد بدأ فى الظهور . واذا كنـا نلاحظ هذا التحسن فى الوقت الحاضر ، فانه لم يتضح لنا الا أخـيرا بفضل الأدوات والوسائل الاحصائية والقياسات المقارنة التى لم يتسن جمعها أو تطبيقها فى زمن ماركس ، وهذا التخلف الزمنى لايعزى فحسب الى الجمود التقليدى ولكن الى ضرب معين من المقاومة الاجتماعية .فان احساس العمال بما يعانون من شقاء احساسا كاملا كان متخلفا عن الوقت الذى غدا فيه هذا الشقاء حقيقة واقعة . وقد زاد من تبلد العمـال فى الشعور بشقائهم أن الطبقة المتوسطة كانت تحاول انكار وجوده ، بل كانت قبل كل شىء ترفض التسليم به .

ولكى نلخص هذا التحليل الموجز نقول بأن الأفكار من شأنها دائما أن تكون متخلفة بدرجة كبيرة عن زمن ظهـورها ، فهى لا تفطن الى الحقائق الجديدة الا بعد انقضاء فترة زمنية طويلة . وهى تصدر حكمها على الحقائق واحدة بعد أخرى ، دون أن تتخلص من معلوماتها السابقة. وكل بدعة مستحدثة عليها أن تظل فترة من الزمن تنتظر فيها مايثبتها ويرسى دعائمها ، طبقا لعملية شديدة الشبه بالمتوسط المتحرك movable average فى القيـــاسات الاقتصادية . وعلى ذلك فالمرء ليس بحاجة الا الى أن يكون أقل تخلفا ، حتى يقوم بدور المجدد والرائد ، وحتى يفاجىء معاصريه بما يتوقعونه ، ولانقول بما يأملونه . ولكن لايزال من الضرورى أن تنحو مبادرته نحو الاتجاه الصحيح .

الاخطاء الطاغية Forceful Errors :

ليس هناك من الصفات ما هو أضل فى دلالته من كلمتى : «حقيقى» و «باطل» عندما نصف باحداهما مذهبا من المذاهب ، ذلك لأننا نحاول دائما أن نفرض هذا المعيار لقياس مدى الصحة فى مذهب ما ممايورطنا فى المنازعات الخاصة بالمدارس الفكرية المختلفة .

حقا اننا فى حالات معينة نعمد الى تصنيف الحقائق الظاهرة وفق مطابقتها لوقائع لوحظت ملاحظة صحيحة وبهذه الطريقة يمكننا أن نتلافى كثيرا من الأخطاء فى هذا المؤلف من المؤلفات أو تلك الخطبة من الخطب التى تلقى لتوضيح مذهب ما ، أو ذلك البيان المفصل للبواعث السياسية التى ينطوى عليها أحد البرامج السياسية . ومن الجائز أن نحكم على أن هذا المذهب أو ذاك من مذاهب الأحزاب أو الجماعات بأنه يستند على مجموعة من الافتراضات التى لاتطابق الحقائق الواقعة ، أو على أن مجموعة منتقاة من الوقائع أدى انتقاؤها الى تشويه الحقيقة أو طمسها. بل كثيرا ما يقوى المرء على أن ينثر عقد هذه الأوهام من ناحية منظورها الاجتماعى Social Perspective . ولا نعد هذا جهدا ضائعا عديم الجدوى لأنه يتيح لنا أن نتلافى فى النهاية المداورات الكاذبة وأن نقلل من الأضرار الاجتماعية الناجمة عنها . بل لعلنا نسهم فى اقامة مذهب جديد أسلم بناء وأوضح نهجا .

ومن الجائز على أية حال أن تتشكك فى هذه النقطة . ولكننا سنتناول فيما بعد مسألة المذهب الواقعى المعقول .

وفى الحق ان المذاهب كلها تشوه الحقيقة نتيجة لارادة سابقة . بيد أن كلمة ارادة فى هذا السياق لاتؤدى ما نعنيه أداء صحيحا .فليس هناك قصد متعمد « لاحداث هذا التشويه » ولكنه بالأحرى اعتقاد راسخ ، بل هو اعتقاد عن أمانة واخلاص . فقد يكون المذهب مستوحى فى الأصل من بيانات متعلقة بحقائق معينة يتفاوت حظها من الصواب ، ونظرا لأنه فى حاجة الى دعامة يستند عليها ، تبدو فى مظهرها أنها معقولة نسبيا ، فانه ينتقى طواعية واختيارا من الحقائق مايكسبه رصانة وتماسكا ويهيىء له من المبررات مايتلاءم مع قوامه وفحواه.وذلك بطريقة تكاد تكون آلية ، تنأى به عن الأطراف صاحبة المصالح المختلفة .

ومن جهة أخرى فان من يلاحظ الحقائق فى جملتها فى عناية زائدة لا تحدوه فى ذلك سوى مجرد الرغبة فى المعرفة ، فانه يتعذر عليه أن ينشىء للمستقبل مذهبا جديدا . فهو لما يعانى من هواجس الشك وتأنيب

الضمير يهدم دائما كل مايعمد الى انشائه ، كما لايجسر على المضى فى وضع تلك القضايا اليقينية القاطعة ، التى تستطيع وحدها أن تهيىء له اعتقادا وطيدا راسخا . كما أن أول الناس اقتناعا ليس بأدناهم صعوبة، انه ذلك الذى يملك وسائل النشر من أمثال مديرى الصحف ومحرريها وغيرهم .

وبين مجموعة الأخطاء التى ارتكبت نجد عددا معينا منها أسفر عن نتائج مجدية عظيمة النفع ، ويكفى أن يوضح لنا هذه الظاهرة قانون الترجيح اذا لم نجد لدينا من الأمثلة ما يدل عليها.فخريستوف كولومب كان يبحث عن التوابل ولكنه كشف أمريكا . ولو لم يكن غالبا عليه ذلك الحلم الأساسى لما قام برحلته قط . كما صنع الملاحون الأوربيون الذين حاولوا فيما بعد فى عناد واصرار أن يكشفوا عن منفذ بحرى صوب الشمال الغربى « للمحيط الأطلنطى » . وكانوا فى صنيعهم أشبه بالأطفال الذين يجدون فى البحث عن الكنز الضائع.وفى كلتا الحالتين أسفرت الجهود التى بذلت عن نتائج تخالف ماكان متوقعا حدوثه .ولكنها كانت نتائج ايجابية . وهكذا نرى أن العالم انما يتألف من عدد لايحصى كثرة من الدونوجو (١) Donogoos

أما فى المجال الاجتماعى ففيه من الارتياب والحيرة مايرجح بكثير عن المثالين السابقين . فالأخطاء الطاغية فى هذا المجال تكاد تكون القاعدة المطردة . فاذا كانت من الأخطاء الواهية أو تلك التى لابسها الوهن عند التطبيق فانها تصطدم ببعض الحقائق المقررة فى النظام القائم . واذا كان الأمر على النقيض من هذا ، وحفزتها دوافع عنيفة فانها تحطم مايعترضها من الحواجز قبل أن يتهيأ للناس الوقت الكافى لاستنكار فورتها والتنديد بتهجمها . وعند ذلك يجد المجتمع نفسه فى ظروف جديدة مغايرة وذلك الى الحد الذى يتغير فيه وضع مسألة الخطأ والصواب تغيرا كليا .

---

(١) كلمة دونوجو هى عنوان لقصة فرنسية كتبها جول رومان Jules Romains يحاول فيها أبطالها من الرواد البحث عن بلدة يتصورونها فى مخيلتهم ولكنها لم توجد قط (مترجم المقال إلى الإنجليزية)

بل يبدو فى بعض الأحيان أنه ليس هناك من حاجة ماسة الى تغيير شيء أو تحطيمه . فقد تعمد احدى الحكومات الاستبدادية الى التجنى على خصم من خصومها الخطرين فتعامله باعتباره خائنا لها . وفى الوقت الذى تلاحقه فيه حكومته بهذا الاتهام يضطر حينذاك الى اقتـــراف جريمة الخيانة.فاذا ما أراد أن ينقذ نفسه فانه يسعى كماسعى كيرنسكى Kerensky أو ناجى Nagy الى الالتجاء الى سفارة دولةمعادية ــ أو دولة ينتظر أن تكون معادية لحكومته فيما بعد . ولعل هذاالمتهم بالخيانة اذا ماتقطعت به الأسباب أو صار مهددا بالقبض عليه أو برح به القلق على مصير أسرته وذويه أن يلتمس لنفسه مهربا فى بلد آخر ، وأن يبحث من أجل هذا على قدر من العملة يحصل عليها بطريقةمخالفة للقانون . فاذا ما اشتغل بمسألة العملة أو التجسس لصـــالح الأعداء فانه يؤكد بذلك ماسبق اتهامه به . وهكذا تختلق الحقيقة مقدما .

والصعوبة الكبرى فى المجال الاجتماعى هى فى التخريب والتدمير أما معرفة ما اذا كان التدمير قد حدث بوسائل قانونية ومتفقا مع الالمام الصحيح بالحقائق الواقعة فان هذه مسألة ثانوية .

والأمر فى جوهره هو أن يؤدى التدمير الى اقامة بناء جديد ،وقد يكون هذا من البساطة والسذاجة بحيث لايحتمل البقاء على حالته الأولى .. ولكنه وهو على علاته كثيرا مايكون أفضل من المنشــآت السابقة وأكثر تلاؤما منها مع عصره .

وبما أن النظم والأوضاع تتخلف دائما عن المعرفة ، ونظرا لأن المعرفة تتخلف عن الحقائق كما رأينا ، فان كل مايحدث للنظم والأوضاع من هدم وتدمير يكتسب قيمة ايجابية ويجعلها فى صورتها الجديدة متينة البناء قوية الدعائم ، يستعصى جانب منها على أن ينقض ، ويقلب رأسا على عقب .

المقصد أكثر أهمية من النتيجة :

ولكننا نصل الى حكم لاحق ، يتضح من تساؤلنا عمـــا اذا كانت

الأخطاء التى اقترفت يعترف بها فيما بعد . هناك بصدد هـــذه النقطة قانونان يمكن الأخذ بهما بصفة عامة :

(أ) اذا كان التعرف على الخطأ لاينذر بالتأثير فى الحـــوادث المستقبلة ولا يقضى بصفة خاصة على النتائج التى تيسر الحصـــول عليها بفضل هذا الخطأ ، فان البحث عن الحقيقة لايصطدم بعوائق الأفكار المتحاملة مما تثيره المصالح أو الأهواء المختلفة .

ولو أن هذه ليست من مسائل الخطأ كما يستفاد من هذه الـكلمة فى مجال السياسة الاجتماعية فلنا أن نسوق هنا للتدليل على ذلك حالتين من الحالات التاريخية الشهيرة :

ان أشد الناس تشيعا للنظام الملكى فى انجلترة لما يعترضوا منــذ وقت طويل على التسليم بأن العرش البريطانى قد اغتصبه وليم الفاتح اغتصابا فى ظروف غير لائقة . وهذه الحقيقة تعد من الحقائق المقـــررة المسلم بها ، على الرغم من أن جميع الأسر الحاكمة والفروع التى تلتها وعلى الأخص الفرع الحالى منها ، تستمد حقها فى العرش البريطـــانى بناء على هذا الاغتصاب . واغفال هذه الحقيقة انما هو نتيجة لقاعدة معينة كما يرجع الى ما يقال بأنه ليس هناك من سلالة الملوك السكسونيين مطالب بالعرش يمكن أن تتاح له فرصة النظر فى حقوقه .

ومن جهة أخرى فان قضية تروتسكى Trotsky الناجمة عن نزاعه مع لينين Lenin هى بسبب حداثة العهد بها يتعذر على الروســيين أن ينظروا لها نظرا موضوعيا . فمن الضرورى من الوجهة السياسية فى نظرهم لتلافى أى انحراف يخشى خطره أن تلصق بالرجل تهمة الخيانة بعد خسرانه لقضيته وطرده وتجريده . ولكن سيأتى اليوم الذى يعــد فيه هذا الحذر والاحتياط أمرا لا لزوم له على الاطلاق .

(ب) اذا نفذ عمل من الأعمال السياسية الاجتماعية فان الحكم عليه يستند الى النيات والمقاصد الدافعة اليه أكثر مما يستند الى النتـــائج التى يسفر عنها .

فالحجج الرصينة التى ساقها كارل ماركس فى كتاباته والاحصائيات الأساسية التى أوردها ، انما هى ضئيلة الأهمية لأنه دفع الى الامام حركة تحرير الطبقات العاملة دفعة لانظير لها . وان العقل حين ينظر فى التسلسل الدقيق لهذه الحجج التى يمكن أن تكون كل كلمة من كلماتها موضع بحث ونقاش ، ليمضى قدما الى النتيجة ، ويحكم على الطريق الذى سلكه المؤلف ، طبقا للهدف الذى وصل اليه ، وحين يقرأ الناس فى المستقبل كتاب رأس المال سيجدون فى مادته مايحملهم على الابتسام استهزاء به ، أما فى الوقت الحاضر فلا يزال النقاش محتدما بشأنه بصورة جدية .

بل ان المتناقضات الكثيرة التى تتخلل مؤلفات أكثر الدعاة وأصحاب المذاهب لاتسترعى انتباه مشايعيها ، أو يردونها على اعتبار أنها مغالطات يسيرة . وهذا هو مايقوله لنا لوى ساليرون **Louis Salleron** عن آدم سميث Adam Smith .

« انه أول من وضع أصول علم الاقتصاد السياسى وسيظل أكثر علماء الاقتصاد شهرة . وهذا المجد له مايبرره ، فاذا زل قلمه ، أو كان يجهل تماما ماهية النظرية ، وكان يناقض نفسه فى كل صفحة من صفحات كتابه وفى كل مسألة يتصدى لها ، فان هذه المساوىء الواضحة لاتغير كثيرا من قيمة كتابه (١) » .

وهذه المتناقضات التى نوه بها اليوم لوى ساليرون فى انتقاداته النفاذة لم تحدث أقل حيرة أو ارتباك عند الأحرار فى عصر آدم سميث وفى بداية القرن التاسع عشر . فالناس كانوا فى حاجة الى رسول يدعو الى الحرية ، والأمر الضرورى هو الحكم العام ، فالقاعدة أكثر أهمية من الشكل حتى لو لم يكن للاهواء دخل فى هذا الموضوع .

وفى زمننا هذا اقترفت حكومات بعض البلاد أخطاء بلغت حدا كبيرا من الجسامة . ومع ذلك فانها لم تلحق الضرر بسيرة المسئولين

---

(١) الاقتصاد الحر ص ٣٦٢ .

عنها من رجال السياسة الذين صدرت عنهم لأن هذه الأخطاء تسير فى الاتجاه الذى ينتظره الرأى العام (١).

التخريب والتحرير :

وكما سبق لنا القول يتوقف تقدير عمل المصلح أو المجدد لا على ماقام بانشائه وبنائه وانما على ماقام بتخريبه وهدمه . واذا سلمنا بقاعدة القصــور والركود فى المجتمعــات كافة ، فان ما يقــوم به المصــلح من تقويض واطاحة يعد بحق أكثر أعماله أصالة وابتكارا ، ذلك لأن التخريب يمهد السبيل لانشاء صروح جديدة ، تتم اقامتهــا بصــورة تلقائية آلية بمجرد اعداد الفراغ الملازم لبنائها ، وهذا يفسر لنا القاعدة التى تذهب الى أن كل مصلح من كبار المصلحين يعد محررا. كما أن المصلح يحرص على أن يعد لنفسه هذه الصورة اذا ماخاض حلبــة السياسة .

---

(١) فى فترة ما بين الحربين العالميتين تشددت حكومة الولايات المتحدة الأمريكية فى المطالبة بالديون التى أقرضتها لحلفائها فى الحرب العالمية الأولى ، مستندة فى ذلك إلى القانون ومتجاهلة نظام التحويلات الدولية . ولم يؤثر تخفيض قيمة الجنيه الاسترلينى فى سنة ١٩٢٥ فى مكانة بولدوين Baldwin لأن إقدامه على هذا العمل كان مطابقاً للاتجاه الذى كان ينتظره الرأى العام البريطانى .

وفى سنة ١٩٣٦ قام ليون بلوم Léon Blum رئيس الجبهة الشعبية فى فرنسا بإنقاص ساعات العمل وذلك فى نفس الوقت الذى كانت فيه حركة التسلح فى أوروبا قائمة على قدم وساق ، وفى نفس اللحظة التى زادت فيها الصناعة الألمانية ساعات العمل إلى خمسين ساعة فى الأسبوع . وهذا الإجراء الذى قام به بلوم والذى لم يدرسه من الوجهة الفنيه كان وخيم العاقبه فى مصير فرنسا فيما بعد . غير أن الرأى العام الفرنسى لم ينتقد رئيس الوزارة المسئول لأن عمله كان يدل على سخائه وسماحته .

وفى سنه ١٩٤٦ ألغى وزير التغذية الفرنسى نظام توزيع الخبز بالبطاقات قبل إجراء الانتخابات بأسابيع قليلة . وكان هذا الإلغاء مناقضاً للحقائق الخاصه بمسائل التموين . وبعد انقضاء عدة أسابيع خلفه وزير آخر اضطر إلى إعادة نظام البطاقات فى توزيع الخبز مع تخفيض الحصص المقررة لكل فرد عما كان عليه الحال فى عهد سلفه ، ذلك لأن المستهلكين استخدموا الخبز فى تغذية الغنم والشاء والخنازير . ومع ذلك فإن وزير التغذية السابق عين بعد عدة أشهر رئيساً للجنه الاقتصادية . ولم يقدح أحد فى إجرائه السابق الذى أصاب الناس بالضيق والضنك والذى كان فى ظاهره عملا يدل على المروءة والشهامة .

وفى هذه الحالة يعنى عناية طيبة بأن يتجنب القول بأنه يصوغ أغلالا جديدة لتحل محل الأغلال القديمة .

وقد فجر مونتسكييه فقاعة الحكم المطلق بواسطة مبدأ فصل السلطات ، وأزاح فولتير نير التعصب ونادى روسو بازالة القيود المصطنعة ابتداء من أقمطة الصغار الى أشد المواضعات الاجتماعية وطأة وأعسرها احتمالا .

وحرر كيزنيه وآدم سميث الاقتصاد من اللوائح القانونية الخانقة والأهواء الحكومية المتعسفة ، وهما بتحريرهما للملكية الخاصة مهدا السبيل لاستحداث نظام استبدادى مزدوج يجمع بين قوة النظام الطبيعى وتحكم رأس المال فهيآ بذلك للطبقات الكادحة نوعا جديدا من الاسترقاق .

وقد حاول الاشتراكيون وعلى رأسهم كارل ماركس أن يقضوا على هذا الاسترقاق الجديد بعد ذلك بقليل . وفى سنة ١٩١٨ أطلقت سفينة المدفعية أورور **Aurore** نيرانها معلنة نهاية هذا الاسترقاق ومبشرة بحرية الانسان ، بيد أن الانسان فقد فى نفس الوقت بعض الحقوق التى كافح طويلا فى نيلها أو كان على وشك الحصول عليها ، ولعل أقدسها حقه فى تصدر الطليعة وركوب المخاطر وابتداع المبتكرات والمخترعات وحقه فى ارتكاب الأخطاء والتورط فى الزلل والسهو .ومنذ ذلك الوقت فصاعدا شكلت المجالس التى أخذت على عاتقها العمل على توجيه الشعب صاحب السيادة وارشاده وذلك الى أن يبلغ سن الرشد فى وقت لم يحدد بعد ، وفى نفس الوقت عملت السلطة البيروقراطية على ترسيخ قواعدها وتدعيم سلطانها .

وعلى مستوى أقل شعر خروشيف **Khrushchev** بالحاجة الى ازالة أسطورة ستالين **Stalin** حتى يبدأ فى العمل الانشائى الذى اضطلع به .

وفى غضون ذلك الوقت نقض كينز فى العالم الرأسمالى الاعتقاد الجازم بنظرية التوازن الطبيعى ، وذلك بالطريقة التى أحس الناس

بالحاجة اليها وفى اللحظة المطلوبة . ومنذ ذلك الوقت لم يعد هنــاك بأس من القول بتأكيد سيطرتنا على التوازن الطبيعى أو أننا لم نعد نؤمن به حتى اذا كنا نعتمد عليه الى حد كبير . والأمر الضرورى هنا ليس التحرر فى ذاته وانما هو فى اعلان تحررنا وايماننا بهذا التحــرر لأطول زمن ممـــكن .

واذا كانت الجهود الجديدة نحو التحرر لاتزال ضرورية بصــورة مطردة فليس هذا فحسب راجعا الى الرغبة فى المبادرة الى صوغ قيود جديدة لتحل محل نظائرها التى حطمت وانما لأن الانسان لايفزع من شيء فزعه من مواجهة الحقائق فى حركتها الدائبة . فخضم الأحــداث يدفع به دائما نحو شواطيء جديدة وهو يحاول أن يرسو عليها ويوفق فى هذه المحاولات . وما يتقرر من المذاهب الجديدة يجلب له مزيدا من راحة البال وطمأنينة الفكر . ولكن المذهب الجديد الذى ارتضاه وسكن اليه يتصلب تدريجيا حتى يغدو صخرة عاتية صماء . وسيأتى اليــوم الذى يتحتم فيه اعادة النظر فى هذا المذهب . وسوف تأبى آنذاك انكاره ونقضه ، حتى اذا عملنا على اتخاذ الاحتياطات الضرورية فيما يتعــلق بالمسميات والمصطلحات . فنحن كلما واصلنا تمجيد الثورة السابقة فاننا نعرض أنفسنا لأخطار ثورة جديدة عاتية لاتبقى ولاتذر .

التحرر الدائم :

وهذه الحركات التحررية كلها ماهى الا فصول متتابعة من الأحداث يناقض كل فصل منها الآخر ولا تقوى قط على أن تعود بالمجتمــع الى حالته السابقة ، وفى خلال الزمن الذى استغرقته هذه الحركات ،ولنحدده بثلاثة قرون كانت هناك ثورة تحريرية أخرى تمضى فى سبيلها فى صورة مطردة ، تلك هى التحرر من الطبيعة مما نقوى على قياسه بتضاؤل جهد الانسان ، وهذا يبدو فى شكل أوضح فى تخفيض ساعات العمل .

هذا وان كلمة «عمل» تعد من المصطلحات الحديثة كما أوضح ذلك ج. فوراستييه J. Fourastié ويرجع تاريخ ظهورها الى الوقت الذى بدأ فيه العمال النضال من أجل حقوقهم ، ولذا فان انقاص ساعات العمل

بعد من أهدافهم الدائمة . وليس ذلك فحسب بالنسبة للعاملين منذوى الأجور الذين يرون فى هذا الانقاص تخفيفا لوطأة التحكم فيهم ،ولكن لمجاراة الفكرة العامة أو مايسمى بالاجماع .

واذا عددنا هذا الهدف من الأهداف التقدمية فان ذلك لا يعـزى فحسب الى ارتباط انقاص ساعات العمل بالتحرر من الطبيعةالتى يتعذر التخلص من نير تطورها البيولوجى الذى يسير الهوينا فى بطء بالغ ، ولكنه يرجع أيضا الى مسألة تحرر الانسان من الماضى ومن الأخلاقيات التىصاغها الحكام فى العصور الماضية لتدعيمسلطانهم وضمان رفاهيتهم. وقد نشأت عن هذه الأخلاقيات جميع الحـكم المأثورة التى تنهى عن البلادة والكسل مما يعد أصلا لكل الرذائل والتى تحض على الجـد والاجتهاد وتذهب فى تمجيدهما كل مذهب . ولذا فان الحاجة هنـا أيضا تدعو الى نقض هذه العقيـدة وازالتها من الأذهان . وقد قال ترستان برنار Tristan Bernard مستقصيا هذا المعنى : « ان المرء لم يخلق للعمل والدليل على ذلك أنه ينهكه ويرهقه » . وقد وعت هذه العبارة كل مايمكن قوله فى هذا الصدد .

بيد أن العقيدة الجديدة حين تظهر الى الوجود فى أثر الضربةنفسها التى قضت على سابقتها ، تغدو من الرسوخ والصلابة بما يهيىء للآخذين بها أن يتورطوا فى جسيم الاخطاء .

ومن هذه العقائد التى يستوى فيها اطرادها وموضوعيتها ، العقيدة القائلة بأن الآلة تقلل من مشاق العمل ولاشك أن الآلة تقوى علىالتقليل من هذه المشاق لأنها اخترعت لتحقيق هذا الهدف . أما اذا كانت تؤدى فعلا الى هذه النتيجة فهذا موضع خلاف لايزال الجدال محتدما بشأنه الى اليوم . وتنكر هذه النتيجة أية نظرة فاحصة تلم بأطراف الموضوع.

كما أن الرجع المضاد لهذه العقيدة عند كل من المحافظين والتقدميين يتخذ أشكالا مختلفة ، فالمحافظون يخشون ما يؤدى اليه اسـتعمال الآلات من زيادة الفراغ عند الطبقات العاملة مما يسمونه أيضـا كسـلا وتقاعدا . والتقدميون يخشـون مايؤدى اليه اسـتعمالها من تفشى البطـالة .

وقد أقلق مونتسكييه ظهور طواحين الماء التى رأى أنها ستحرم العمال اليدويين من أعمالهم . حسنا فقد حدث مايشبه هذا قبل عصره عندما رفض دقلديانوس Diocletian «امبراطور الدولة الرومانية القديمة» استخدام احدى الآلات فى رفع أعمدة معبد كان يجرى انشاؤه . وقد قال لمخترع هذه الآلة : « دعنى أطعم السوقة » . وهذا الرد الغـريب الملفت للنظر ، يحمل فى ثناياه بذرة وهم شائع ظل غالبا على الأذهان حتى وقتنا الحاضر ، على الرغم من النتائج التى أسفر عنها استخدام الآلات. بيد أنا لا نستطيع أن نفهم كيف تقلل الآلة التى سبق ذكرها من كميات الغلال التى يتيسر تزويد الشعب بها . اذ كان دائما فى مقدور دقلديانوس أن يزيد فيما يهبه للعامة من القمح panem ان لم يكن من الملاعب circenses التى يسمح لهم بمشاهدتها مجانا . أو أن يشيد معبدا أكبر حجما يستخدم فى بنائه أولئك العمال أنفسهم ولكن مع الاكثـار من أعمدته . بل فى مقدوره أيضا أن يقطع المحررين أرضا تنتج مزيدا من الغلال . ولكن هذا الوهم الخلاب الذى يزعم بأن الآلة تلتهم عمل العامل قد ظل عالقا بالأذهان وسار عبر القرون والأجيال دون أن يفقد شيئا من روائه وتأثيره . وظل يتخلل كل مذهب حتى قبل أن يتخـذ شكلا محدودا .

وهناك قلة من الناس ممن يدركون أن الانسان فى البلاد الغربية يعمل أكثر مما كان يعمل سلفه منذ قرنين من الزمان . ذلك لأن الطبقة الحاكمة لاترى ضرورة لاطالة الفكر والنظر (بين أفراد الطبقة العاملة) . ولنا أن نلقى نظرة عاجلة على الاحصاءات كما علينا أن نتذكر بأن ٧٥٪ من الطبقات العاملة كانت من الفلاحين ، وليس للكثرة المطلقة منهم سوى القليل من الأرض (ولذلك كان من المحتم زيادة أيام الأعيـاد) وعلى أية حال كان مفروضا عليهم البقاء لفترة معينة بلا عمل ، وذلك فى فصل الشتاء . وهى فترة تقرب أحيانا من سبات الشتاء عنـد بعض أنواع الحيوان hibernation كما فى مقدورنا أن ننظر الى البلاد الحالية الناقصة النمو والتى تقل فيها فرص العمل للأيدى العاملة ، وذلك فى

آسيا وافريقية بل وفى صقلية اذ أن هذه البلاد شواهد حية تمثل ماكان عليـــه الحال فى الماضى .

وسكان هذه البلاد الذين يعانون من نقص فى التغذية ويعجزون عن بذل الجهد الشاق يعيشون أو عاشوا فى توافق مع الأوضاع المحيطة بهم وفى نطاق امكانياتهم الفنية . وتتفق نسبة احتياجاتهم مع ظروفهم، ونعدها احتياجات زراعية . ويدهش الأوربى حين يرى الافريقيين يذهبون الى المصانع لكى يعملوا ثلاثة أيام فى الأسبوع فحسب ، لأنهم يستغنون عن بذل أى جهد اضافى ، مادامت أجورهم فى هذه الأيام الثـــلاثة تكفى لقضاء احتياجاتهم . فما هو الرجع المضاد عند الأوروبى ازاء هذه الظاهرة ؟ انه فى البداية يعد أمثال هؤلاء الناس قوما من الكســالى الذين مرنوا على التراخى والدعة . ولكنه اذ كان تاجرا أو من أصحاب الأعمال يعبر عن رجعه المضاد لهذه الظاهرة بقوله : « علينا أن نبتدع لهم حاجــات جديدة »

ولقد ضاعفت الآلة من احتياجات الانسان ، بل تخطت الزيادة فى سرعتها مالديه من الوسائل لاشباع هذه الاحتياجات . بيد أن الوهم لايزال قائما على الرغم من هذه المتناقضات المتكررة .

ان شهرة سيسموندى Sismondi فى عالم الاقتصاد مع خروجه على المذاهب السائدة فى عصره لم تتضاءل بسبب نظريته الاقتصادية المبنية على ضغط الأزرار . فعلى نقيض هذا هناك أكثـــر من عالم من علمائنا المعاصرين من يرى فى هذه النظرية ارهاصا ملفتا للنظر يدل على بصيرة نافذة . ومع أن سيسموندى حاد عن الاتجاه الصحيح واسترسل فى اصطناع المروءة والشهامة فقد تيسر له أن يمثل دور الرائد المبتـــكر الذى يستشرف لما يقع فى المستقبل . وفيما هو أقرب الى عصرنا لانجـــد اقتصاديا يجرؤ على تحدى أنصار الوفرة Abondantistes اذ أن فى تبديد الأحلام وتسخيف الخيالات مايدل دائما على الغلظة والقســوة. ومادامت هناك نافذة مفتوحة تطل على المستقبل فعلينا أن نكف عن اغلاقها حتى لو دل انفراجها على أنه أسطورة من الأساطير ، وحتى اذا

أدى دفع مصراعيها الى جرح أيدينا وتعويق ماتتخذ من الاجـــراءات الملائمــة .

مدرسة المصلحين :

يجوز لنا بالنسبة لأحوالنا الراهنة أن نحدد فى عبارة واضحـة المبادىء الهامة التى يتحتم على طالب الاصلاح أن يتبعها :

(أ) بدلا من أن يدقق النظر فى الأحوال الراهنة عليه قبل كل شىء أن يدعو الى شكل من أشكال التحرر . ولايهم بطبيعة الحال أن ينتقى منها شكلا معينا بالذات . فهذا متروك لبداهته التى تختار منها مانضج وآتى أكله ، وكان أدعى الى تأييد جمهرة يعتد بها من معاصريه وانضمامها تحت لوائه . أو اذا أخذ بوجهة النظر الترجيحية فان كثيرين ممن أدوا دورا فى لعبة الاصلاح خلال عصور التاريخ لم يوفق منهم الا من توخى الهدف الصحيح عفوا واتفاقا .

(ب) عليه أن يعنى بتجنب الوضوح وألا يفصح عن مقترحاته بشأن المجتمع الجديد فى عبارات بالغة الدقة والتحديد ، فدعاة المدن الفاضلة هم وحدهم أميل الى بسط التفصيلات والابانة عنها بمزيد من الشرح والاطناب ، لأنهم يأملون بهذه الطريقة التى تكاد تكون سـحرية أن يعملوا على تجلية أفكارهم التى ينثرونها عرضا واتفاقا ، وأن يأخذوا فى تبليغها الى غيرهم . وعلى كل من ينشد الاصلاح أن يبرز فكرته الأساسية فى التقويم وأن يطرز حواشيها بتأملاته وخواطره . ولابد أن يجد الناس فى فكرته الاصلاحية « مايسد الرمق ويبل الصدى » . كما يروى فى المثل . وسوف لايزال هناك متسع من الوقت لجمهرة القطيع أو لأقوى الأتباع وأكثرهم حماسة واخلاصا أن يصدوا ماعسى أن يقع من زيغ وانحراف وان يحولوا دون اطراده أو الاسترسال فيه . فعند المضى فى انفاذ خطة الاصلاح ، قد يغدو هـذا المروق مدعاة لتكدير الصـــفو واقلاق الخاطـر .

(جـ) وعلى المصلح أن يكون تحت تصرفه منذ البداية أكبـر قدر ممكن من وسائل الاتصال . ويوضح لنا تاريخ التكنولوجيا أن كثيرا

من عباقرة المخترعين عاشوا حياة خاملة بسبب قلة ماكان لديهم من هذه الوسائل . ونحن بطبيعة الحال لاندرى سوى اخبار عدد قليل منهم وهم أولئك الذين كان بوسعهم أن يدلوا بأفصح بيان يكفى لنشر نبأابتكارهم وترويج مخترعاتهم .

ويتكشف لنا من هذا ان عددا كبيرا من جهابذة الاصلاح قيدتهم حتما ظروف ذويهم وشئونهم الخاصة ، لأنهم لم يجدوا من الوســائل ما يعبرون به عن ذات نفوسهم . ولم يكن العالم فى زمنهم قد اصابه من الهزات والتقلبات ما يكفى للتغلب على ما بأوضاعه من الثقل والجمود .

انه لغاية فى العبث أن ندلى عرضا بهذه المبادىء لأن مهمة المصلح تعد عملا تلقائيا ليس فى حاجة الى نصائح مدرسية أو ارشادات يلقنهــا تلقينا .

التقدم العلمى متعثر ؟

لم يحرص كبار المصلحين فى محاولتهم نقض العقائد الجامدة على الاغترار بالحقائق (أو الاحصاءات) والوقوع فى أحبولتها ، لأن من ينشد الحقيقة يتعــرض دائما للزلل اذا ما اسرف فى اســتخدام الاحصاءات . وهذا يبين لنا أن المحافظين فى تصديهم للشئون الاقتصادية يصدقون بوجه عام فيما يوردون من التفصيلات ، ويبالغون فى وضع الحقائق موضع الاعتبار . ومن يلاحظ الظواهر الاقتصادية بصــورة منتظمة ويتدبر وقائعها خطوة فخطوة ، فان دراســته ستسفر حتما عن نتــائج محافظة ان لم تكن رجعيــة . وفى هذه الحالة سيستوعب كل شىء فيما عدا الزمن .

اننا نواجه مفارقة عجيبة ، اذ نرى أكثر العقول تقدما وأنفذها نظرا تخص العلم Science بأكبر قدر من التمجيد والتقديس وتنافح عنه مهما كانت الأحوال والظروف ، كما ترى فى العلم ــ ولها الحق فيمــا تذهب اليه ــ أعظم محرر للانسان . وهذا هو السبب فى أن العلم يفزع دائما أكثر المحافظين استنارة . ولكن سرعان ما يطرح هذا المــوقف

لمشايعة عقيدة راسخة اذا كان للموضوع صلة بمسألة اجتماعية . فعلم الانسانية Humane Science ليس من حقه أن يستشهد به فى هذا الصدد . ولنسق قليلا من الأمثلة التى نستمدها من فرنسا المعاصرة ، ولاشك أنه يسهل تطبيقها على البلاد الأخرى . فان مشكلات التقاعد والشيخوخة عموما ، وتحديد النسل وتعميم التعليم ، قد درستها كلها هيئات ومعاهد متخصصة درسا علميا . ويستعان ببعض النقاط التى تعد دعامة ضرورية لما يقترح لها من حلول . ولكن لا يخطر ببال الدعاة المذهبيين أن ينتفعوا بهذه الدراسات لابتداع حلول تقدمية يتسنى لها أن تصيب قدرا أكبر من النجاح . ومن الواضح ان هذا الموقف يبرر ما يلقاه المصلحون من الاستنكار والتنديد على يد الغلاة من خصومهم لأنهم لا يدعون مجالا الا لاختيار أحد أمرين (لا ثالث لهما) :اما تكيف مضى أوانه ، عوقه المحافظون أو هدم يحور أساس المشكلة .

الأمل لا يزال باقيا :

أو لامفر اذا من مسايرة أولئك الثوريين فى تنديدهم بالمصلحين كافة ؟ لأن ما يتسم به هذا التنديد من عنف وصرامة انما يدل على استشعار الخوف من السير فى هذا الاتجاه.لقد تعالت اصوات المصلحين التى يقررون فيها بأن الاشتراكية يمكنها أن تمضى قدما لأن مجتمع الطبقة المتوسطة سبق أن أتاح لها هذه الفرصة فى عدد معين من البلاد .

وموقف الانتظار هذا يهيىء للمحافظين فرصة ثمينة يناوئون فيها الاصلاح . فينشأ عن ذلك من جديد موقف يؤدى الى أحداث ليست مما لا مفر منه كما يبتدع هذا الموقف لنفسه حقيقة مختلقة ملفقة .

أو نستطيع أن نرجو للمجتمع تقدما عن طريق اصطناع الوسائل التى ثبت نجاحها فى علوم الفيزياء ونقلها فى سهولة ويسر الى نطاق الميادين الاجتماعية ؟.

علينا قبل كل شىء ان نعرض عن حكومة الاختصاصيين Technocracy الذين يشترطون الحلول العقلية ، ويحرصون على فرضها فرضا .

ولا يكفى أن نقول بأن هذا الحل وهم من الأوهام . فانا اذا وضعناه موضع الاختبار فان ذلك قد يقتضي اقامة نظام من نظم الحكم الاستبدادية التى قد تؤدى فى النهاية الى أوخم العواقب وأشدالأخطار.

ومع ذلك فان أولئك الذين يناضلون بدورهم من أجل تقدم العلوم الانسانية Humane Sciences قد يفلحون فى يوم من الأيام أن يحولوا المدينة الفاضلة التى يتخيلونها الى حقيقة واقعة . فلا شك أنه لا يكفى أن ندرس وقائع الأشياء وأصولها وان ندرك ما تمدنا به من حقائق فقد يصدق المثل القائل بأن السعيد هو من فى مقدوره أن ينفذ الى العلل الخفية للأشياء وان يستكنه اسرارها Felıx qui potuit rerum cognoscerecausas ولكن السعيد لا يعنى ذا الفاعلية والاقتدار . ولا يتيسر القيام بشىء فى المجال الاجتماعى مادامت الحقائق والمعرفة لم تنتشر انتشارا كافيا . بيد أن كل ما يؤدى الى هذا الانتشار يخلق قاعدة وطيدة ويهيىء فى نفس الوقت الظروف التى تساعد على التقدم خطوة الى الأمام .

انه ما من شىء فيما يبدو يتعرض حقا لما يقام فى سبيله من الحواجز والموانع . فهل مما تختبر به الروح التقدمية اعاقة كل تقدم فى مجال التقدم نفسه والقطع بأن الانسانية الجديدة لا مناص من أن يصحب مولدها غصص وأشجان ؟.

بدرُولين انترلجو

صحة الإنسان وكماله

ترجمة : الدكتور رمزى مفتاح

اذا سأل سائل ما هى الصحة ؟ وما معنى أن يكــون الانســان صحيحا معافى ؟ فلا ريب أن أول ما يتبادر الى أذهاننا جوابا على هذا السؤال هو نفس ما قاله القديس أوغسطين حين واجهته مشكلة الزمن النظرية ... « انى لأعرف جوابها اذا لم يسألنى عنها ســائل ، اما اذا أردت أن أشرحها لمن يسألنى عنها ، فاننى لا أعرفها » . والشعور الذى يباده من يطمح الى وضع نظريات فى الحالين شعور الحــيرة ، ولذلك أعتقد ان هذه الحيرة انما ترجع بادىء ذى بدء الى سببين أساســيين يمكن أن نختزلهما فى قضيتين : الأولى : ان فكرة الصحة ذات بنيــان معقد ، الثانية : ان فكرة الصحة ذات بنيان متغير .

وليس فى مقدورنا أن نبنى الدراسة الطبية للسلالة البشرية البناء الذى يتطلبه مستوانا التاريخى دون أن نمحص هذا التعقيــد وهــذا التنوع تمحيصا جيدا . وسنحاول ان نرسم الآن الخطوط الأساسيةلكل منهما .

لا ريب ان فكرة الصحة ذات مقومات معقدة ، وما نفكر فى ناحية واحدة من نواحى الموضوع حتى نلاحظ أن الصحة تعرف فى العالم الغربى فى النصف الأخير من القرن العشرين طبقا لمقاييس متباينة تباينا تاما ، ولكل من هذه المقاييس نصيب من الصحة والثبوت .

وأول هذه المقاييس المقياس الذاتى أو مقياس الاحساس . والذى يفصل فى الحالة الصحية هنا هو نفس صاحب هذه الحالة ، وهو يفعل ذلك استنادا الى احد حكمين أساسيين وهما قوله : « أشعر انى بصحة جيدة » ، أو قوله « أشعر انى مريض » فالحكم الفصل هنا هو «الشعور» الذى يحس به الانسان فيما يختص بحياته — انه « شعوره بنفسه » ، ومادام الانسان « كائنا يحس بنفسه » فله أن يحكم على نفسه بانه سليم معافى . فمن هو المريض اذن ؟ لقد أجاب فون فايتسكر عن هذا السؤال بقوله « المريض هو الذى يذهب الى الطبيب » ووراء التفاهة الظاهرة فى هذا لقول حقيقة صائبة ولكنها ليست الحقيقة الكاملة ، فقد يكون المرء مريضا حقا أو يكون معافى دون أن يدرى . وقد يعتقد أحيانا ما يناقض الواقع ويحس به فيخطىء تقدير حالته ، التى قد تكون بالغة الخطر تستدعى اتخاذ شتى الوسائل الخاصة .

ولقد آثرت العلوم الغربية — وهى عدو المقاييس الذاتية منذ نشأتها — ان تتمسك بمقياس موضوعى . وفى فصل من أكثر فصول كتاب « الجسد » لأبقراط اثارة للجدل ، وهو الفصل الخاص بالفحص الطبى (١) ، نجد أن مقياس علم الطب هو « الشعور الذى يشعر به الجسد » . وكان هذا التمسك بالاحساسات الجسدية على تباين طرق فهمه والنظر اليه هو القاعدة الأساسية فى الطب عند الغربيين ، وبقى كذلك فى نظر الكثيرين الى الآن . وعلى ضوء هذا الهدى فان الطبيب

---

(١) كتاب الجسد لابقراط Corpus Hippocraticum
والفضل الخاص بالكشف الطبي هو De prisca medicina l. i. 588-90

الذى يعمل على اساس « علمى » يقطع بأن الرجل سليم الصحة عندما نفحصه على أساس أنه « موضوع مدرك حسيا » .

على أن « الموضوعية » فيما يختص بالصحة يمكن أن تستند الى وجهتى نظر متباينتين تماما :

الأولى : مورفولوجية أو تكوينية ، والثانية عاملة ، ديناميكية، وظيفية .

فاذا أخذ الانسان بوجهة النظر التى سميتها مورفولوجية ، فانه يحكم على الانسان بانه مريض اذا كان فى جسده تشويه أو عيب ظاهر (تغير فى تكوينه يرى بالعين المجردة أو يرى بالمجهر) أو تغير فعلى عما ينبغى أن يكون عليه الجسم البشرى . وعلى هذا فالصحة هى حالة الجسم الحى التى تعتبر طبيعية أو عادية من الناحية المورفولوجية . ومعنى « طبيعية » هنا انها خلو من «الاصابات» كالاصابات التشريحية التى ذكرها مورجانى Morgagni أو « اصابات الخليــة » التى ذكرها فرتشاو Virchow أو « الاصابات الكيماوية الحيوية » التى ذكرها بيترز Peters أو « الاجسام الغريبة » : الحصاة ـ السم ـ الجرثومة المرضية . ولعل التصوير بالأشعة فى نسق منهجى متتابع (كتصوير المجندين والطلبة ... ومثل ذلك) هو أقوى الأمثلة ايضاحا لهذه الطريقة فى فهم الصحة والمرض .

ولكن الأمر يختلف حينما تكون « موضوعية » المقياس المميز من النوع الوظيفى ، فالرجل الصحيح فى هذه الحالة هو الذى تبدى وظائفه الحيوية كفاءة يقال عند الحكم عليها انها « طبيعية » . وهذه الكفاءة ، والمقياس الذى يحكم عليها بمقتضاه يمكن ارجاعهما الى ثلاث حقائق : (١) الوظيفة الخاصة بمختلف الاعضاء والأجهزة التى يتكون منها الجسم البشرى (« اختبارات وظيفية » للدورة الدموية ، والكلى ، والجهاز العصبى ، وما الى ذلك ..) (٢) كل نشاط الفرد فى البيئة التى ينتسب اليها (السلوك ـ العمل المهنى ـ الخدمة العسكرية) (٣) عمل الفرد أثناء حياته (خلقى ، أو عقلى ، أو فنى ، أو

سياسى ... وما الى ذلك) ويبدو الانسان فى كل هذه الحالات فى نظر الفاحص حقيقة واقعة ، عاملة ، منتجة ، أو خلاقة مبدعة .

ففكرة الصحة اذن ذات طبيعية معقدة . ولندرس على سبيل التمثيل والتطبيق فقرة غريبة كتبها « كانط » ــ قال :

« اننى أعانى ضيقا وهفاتا فى الصدر (١) لم يتركا سوى حيز صغير لحركة الرئتين والقلب ، مما جعل فى طبعى وسجية نفسى جزءا من الأمراض ووسواسا ركبنى منها بلغ بى فى سالف الأيام مبلغ الكره للحياة . ولما فكرت فى أن علة قلبى قد لا تكون سوى أمر آلى لا يمكن ازالته . قر فى روعى أنه ينبغى لى ألا أجزع من جرائمها ، وبذلك ران على ذهنى الصفو والبهجة رغم ان الضائقة ما برحت تجثم على صدرى ، واننى لأبدو فى الناس سهلا طليقا على سجيتى ولست ابدى الطبع القلب الذى هو سمة أصحاب وسواس المرض ، وكما أننا فى الحياة نشعر بالسعادة بما نفعله فى حرية مطلقة أكثر من سعادتنا بالذى نجد فيه البهجة والفرحة، فكذلك يستطيع العمل العقلى أن يقيم من الاحساس الحافز بالحياة قوة تتغلب على العوائق الناشئة من الجسد وحده . وقد استمر الضيق لأن أسبابه كامنة فى تكوين جسدى ، ولكنى حين صرفت اهتمامى عن هذه الأحاسيس كانها ليست أحاسيسى ، افلحت فى أن أصد أثرها فى تفكيرى وفى أعمالى » (٢)

والفقرة هامة مثيرة للتفكير. فلندع الآن جانبا تعليق كانط ــ الذى يمكن أن يبنى عليه بحث كامل فى علم الانثروبولوجيا الطبية ، ولنسأل سؤالا بسيطا : هل كان كانط وهو يخط هذه السطور صحيحا أم عليلا ؟ ويتوقف جواب ذلك على وجهة نظر السائل ، لأن احساسات الصحة (البهجة والشعور بالحرية) فى حقيقة هذا الانسان ، ايمانويل كانط ، الفردية ، متفقة زمنيا مع احساسات المرض (الضغط على

(١) أى مرض انخفاض عظام الصدر . (المترجم)

(٢) نقلا عن الألمانية : الفصل الأول من الجزء الثالث من كتاب :

Der Streit der Facultaten

الصدر) ، وما فى جسده من شذوذ واضح (تشويه الصدر ــ قصور جهاز التنفس وجهاز الدورة الدموية فى اداء وظيفتيهما) يقع مع تفوق لا يقل عنه وضوحا فيما نستطيع أن نسميه « الانتاج الذاتى » لهذا الفرد (مؤلفات كانط واستطالة عمره) . ولاريب فى ان حقيقة الحالة الحيوية التى نسميها الصحة ، والفكرة التى نكونها عن هذه الحقيقة، ذواتا تركيب معقد .

وليست فكرة الصحة معقدة فحسب ، ولكنها تختلف أيضا تاريخيا كما سبقت بالقول ، فان ما كان يعتبر مرضا فى موقف تاريخى بعينه ، يجوز أن يعتبر فى موقف آخر لونا خاصا من ألوان الصحة . وفوق ذلك فان طريقة فهم معنى « الصحة » تختلف باختلاف عقلية الانسان ، وتختلف من ثم باختلاف الزمان والمكان .

فحالة الذهول التى يقع فيها الكاهن الساحر فى بعض المجتمعات البدائية فى سيبيريا تعتبر وضعا « طبيعيا » فى حياته ، فهو فى نظر رفاقه رجل غير عادى ولكنه ليس بالرجل المريض . ولكن ما هو الرأى الذى تراه فيه الأوساط الراقية فى أوروبا أو فى أمريكا : رجل يؤكد تأكيدا قويا ، وليس على سبيل التدليس ، انه انتقل الى بلاد بعيدة خلال استغراقه فى الغيبوبة وسيطر على النار والجن ؟ وأى رأى يستحقه ممن يتعاملون معه ؟.

وتفسير معنى الصحة والمرض يختلف من جهة أخرى تاريخيا . فالمرض عند الاشورى ــ طبقا لاشتقاق الكلمة من التطور اللفظى المعقد الذى تدل عليه كلمة « شرتو » ــ يفهم منه ان الرجل المريض مدنس أدبيا ودينيا . اما الاغريقى القديم ، فكثيرا ما كان يعتبر حالة المرض حالة دنس جسدى ودينى فى وقت معا وهى فى لغتهم «lyma» أى استرخاء ووهن و «miasma» أى تلوث وتدنس . فكان معنى « الرجل الصحيح » فى كلتا الحالتين معادلا معنى النقاء أو الطهر . وكيف نستطيع أن ننسى ــ عندما نجابه بهذه المفاهيم لمعنى الصحة والمرض ــ ان الشعور الرومانسى المرهف يعتبر التعبير الدال على المرض «sickness» مرادفا للامتياز؟ distinction (انظر Novalis)فكان

الرجل الرومانسى يعتبر المريض الذى يستطيع — من الناحية «النفسية» — أن يحتمل مرضه الجسدى أنقى وأطهر كثيرا من أعظم الناس ثباتا وجلدا فى عافيته الكاملة .

ان فكرة الصحة ، بالنسبة لحياة الانسان ، وعلى حسب ادراك العقل البشرى اياها ، هى فكرة مرتبطة اصلا بالتاريخ بغير مراء ، فهى « مخلوق » يتغير بتغير الزمان والمكان . وقل من الأشياء ما هو اكثر حفزا للتفكير من ان تتتبع خلال العصور — من العصر الحجرى القديم الى عصرنا الحاضر — مختلف مواقف النفس الانسانية من اسلوب الحياة الذى نسميه « الصحة » . وانى لأرى لزاما على فى هذا الحيز المحدود أن اكتفى بأن اذكر فى اجمال المواقف التى اتخذها الانسان فى العالم الغربى من عهد « الكمايون الكروتونى Alcmaeon of Crotona » الى عهدنا هذا .

وهذا العرض منهجى لا زمنى . وسأبدأ بتمييز أسلوبين من أساليب فهم معنى صحة الانسان ، أحدهما خاص برأى الطبيعيين فى الكائن البشرى ، والآخر خاص بالأنثروبولوجيا الذاتية Personalistic Anthropology [1] وسأبين بعد ذلك فى كل هذه المفاهيم الخاصة بالصحة وجوه التناقض بينها ، التى تتفق مع موقفين آخرين أساسيين من المواقف النفسية : الموقف الكلاسيكى ، والموقف الرومانسى أو الـ Baroque حسب المعنى الذى وضعه « يوجين دور » Eugene D'ors لهذا الاصطلاح [2] . وعلى هذا ستتجلى فى ثنايا التعبير عن هذا المنهج المزدوج للنظائر الأنماط الأربعة الأساسية من الفكرة الغربية عن الصحة .

---

(١) أى التاريخ الطبيعى للانواع البشرية على أساس قول القائلين بالشخصية الذاتية (المترجم)

(٢) فى الأصل استعملت كلمة Baroque فى صناعة الحلى والجواهر المزركشة ويقصد بها فى الفنون الأغراق فى الخيال أو المبالغة فى الزخرفة (المترجم)

ان حقيقة الانسان تفهم فى فلسفة العصور الوسطى على انها وحدة مكونة من قوامين محركين متباينين من الناحية الميتافيزيقية : الطبيعة ، و « الفرض العقلى » أو « الشخصية الذاتية » والأول باللاتينية Natura ut quo ومعناها الشيء الذى يصبح به الانسان انسانا ، وهو مجموع العمليات التى يميز ويفهم فيها الكائن البشرى فهما ماديا أو جسديا ، ثم باللاتينية Suppositum ut quod ومعناها الشيء الذى هو الانسان نفسه ، وهو مركز أو مقر التدبر والفرض العقلى الخاص بالأعمال الحرة الذكية التى يصبح بها الكائن البشرى شخصا . فاذا كنت أهضم الطعام وأشعر وأفكر فما ذلك الا لأن القدرة، بل الضرورة التى تدعو الى الهضم والشعور والتفكير تتعلق بـ «طبيعتى» ، واذا كنت أهضم هذا الطعام أو غيره وأفكر وأشعر بهذا الشيء أو بذاك ، فهذه حقيقة واقعة تعتمد بطريقة من الطرق على مقر الفرض والتدبر العقلى أو « المركز الشخصى أو الذاتى » الذى يقوم بتنظيم وتوجيه حركات طبيعتى بحرية تتراوح بين الزيادة والنقصان .

ولنتقبل الرأى القائل بمذهب الحقيقة الانسانية على اعتبار انه المنهج المنطقى المفضى الى الحقيقة دون أن ندخل فى مناقشات عن قضايا الانثروبولوجيا العميقة . واذا سلمنا بهذا فمن الجلى انه يمكننا أن نحدد فى تاريخ الانثروبولوجيا الغربية طريقين أو اتجاهين واضحين أساسيين، أولهما اتجاه الذين يرون ان الانسان « طبيعة كلية » و طبيعة فقط ولاشيء سواها ، وثانيهما اتجاه الذين يرون ان الانسان « حقيقة » هى فى نفس الوقت حقيقة طبيعية وذاتية ، أو على وجه التحديد مذهب « الطبيعية » الخالصة و « الذاتية » الخالصة معا .

ويرى أصحاب مذهب الطبيعة الانثروبولوجية الخالصة ان ما هو « حقيقة الانسان الواقعة » يستهلك ويستنفد فيما يقوم به الانسان من العمليات الجسدية أو الجسدية النفسية . فهذا المذهب اذن لا يرى ما لدى الكائن البشرى من « الشخصية الباطنية الذاتية » أو يعتبرها

على أحسن تقدير ظاهرة خارجية من ظواهر طبيعتـــه . وهو لا يرى الحرية والمسئولية والمبادىء الخلقية الا على انها خصائص وعلل الطبيعة البشرية ، ومن ذلك يستنتج انها ترجع من ناحية التكوين ــ بل ترجع اطلاقا ، بالنسبة للحقيقة الميتافيزيقية والأساليب السيكولوجيـــة ، الى الحالتين الأساسيتين للطبيعة البشرية وهما الصحة والمرض ، فيـــكون استخدام الحرية استخداما منحرفا أو خبيثا نشاطا حيويا يختـــلف فى مظهره عن الحمى أو القىء ولكنه شبيه بهما من الناحية الميتافيزيقية . فحسن السريرة اذن يمت الى « حسن الصحة » على قدر ما يمت اليه الشعور الجسدى بالسلامة والعافية .

غير ان مذهب « الطبيعية » فى صحة الانســان قد حقق نفســه تاريخيا طبقا لقانونى الكمال اللذين ذكرتهما من قبل ، وهما القـــانون الكلاسيكى والقانون الرومانسى . فيحسن بنا اذن ان نفرق بعناية بين سلسلتين من المدركات أو المفاهيم التى نتجت من هذا التحقيق .

ان العقلية الكلاسيكية تفهم الصحة على انها حالة طبيعية أو حالة توازن أو انسجام . ولعل أول رأى علمى عن نظرية «الطبيعة» الخاصة بصحة الانسان ، وهو ما قال به « الكميون الـــكروتونى » فى نظرية تماثل القوى **isonomy of potencies** هو أقدم مثال يجمع بين الأصـــالة والبساطة من أمثلة ادراك معنى صحة الانسان ادراكا يجمع بين نظرية الطبيعة والنظرية الكلاسيكية فى وقت معا . يقول « الكميون » : «ان الانسان الصحيح هو الذى يكون فى طبيعته مختلف أوضاع التعارض أو التناقض (وسماها باليونانية القديمة enantıosis) متـــوازنة فى انسجام وتناسق وهى التى يتكون منها الحـــار والبـــارد ، والرطب والجاف ، والحامض والحلو ، وسائر ما فى طبيعة الجسد الحيوانى من طاقات ويعادل نظرية الكميون عن التماثل فى دلالتها الانثروبولوجية نظرية سلامة الصحة أو « المزاج الجيد » فى نظريات ابقـــراط (وهو باليونانية القديمة « **eukrasia** » برغم ان التوازن فيها قد لاينسب الى « القوى » او « الخصائص » الطبيعية (أى الحار والبارد وما الى ذلك) بقدر ما ينسب الى « الأمزجة » أو « الأخلاط » البدنية التى

تدعمها دعما ماديا . وقد لبث رجال الطب فى الغرب الى قرابة منتصف القرن الثامن عشر ، أى أكثر من ثمانية عشر قرنا ، وهم يفهمون الصحة على انها التركيب السديد المتناسق للأخلاط أو الأمزجة فى الفرد .

ولقد حاول افلاطون أن يذهب الى : « أبعد من ابقراط » كما ورد فى فيدروس Phaedrus 270 c وفى الحق أنه فعل ذلك ، لانه يذهب الى ان الانسان لا يمكن أن يكون فى صحة جيدة بغير ان تكون الروح أو النفس على نظامها الأصيل السليم (١) ، فالفضيلة والصحة وصحة العقل تكون مركبا متحدا كما يقول افلاطون فى فصل رائع فى فيلبوس (٢) . ان مختلف مقومات النفس (اى المعتقدات والدوافع والاحساسات والمعرفة) اذا لم تقم العلاقة بين بعضها البعض على نسق سليم (وهو ما سماه باليونانية « emetria ») فانه يستحيل على الفرد ان يكون ذا صحة سليمة . على ان افلاطون كما نراه فى « فيلبوس » حينما ذهب الى أبعد من أبقراط ، اقتصر على ان يكمل مذهب « الكميون » وابقراط فى الصحة بفكرة النظام السليم للروح ، وهو على وجه التحديد التوازن والتناسق والتناسب الصائب المضبوط المقاييس . وليس من العسير أن نثبت ان فى كتابات ارسطو أيضا صلة قوية بين فكرة الصحة والمذهب الخلقى المسمى باليونانية mesotes أى الرجل الكامل . والفضيلة بمقتضى هذا المذهب سجية متزنة الوضع والتناسب بين نهايتى التطرف المعيب فى الزيادة أو فى القصور (٣)

---

(١) استعمل أبقراط كلمة Sophrosyne باللغة اليونانية ومعناها اتزان النفس أو صحة العقل (المترجم)

(٢) توجد فقرات تشبه هذه أو تكمل ما فيها من المعانى فى :

جورجياس	Gorgias 526 d
فيدو	Phaedo 89 d
الجمهوريه	Requblic iii 408 e
القوانين	Laws xii 960 d
الرسالة	Epistle x 385 c

(٣) Nicomachean Ethics ii. q. 1109 - 20

وفهم معنى صحة الانسان فى أية صوورة من الصور على انه توازن متناسق بين القوى أو الخصائص التى تتكون منها طبيعة الانسان ، مازال تقليدا وعرفا متواترا فى الطب عند الغربيين. واثبات ذلك بالأسانيد سهل ميسور ، غير انى لست الآن بسبيل اثبات ما هو واضح جلى ، بل بصدد دعم النظرية الانثروبولوجية التى أشرت اليها بالحجج التاريخية الدامغة ، وأقصد بها العلاقة الأساسية بين الحرية والمسئولية والمبادىء الخلقية ، وبين معنى الصحة الذى يفهم طبقا لفروض الانثروبولوجيا الطبيعية .

واذكر الآن نبذة عن جالينوس Galen تجلو لنا جلاء تاما ما يسمى مذهب الطبيعة الهلينى Hellenic naturalism قال : « ان الذين يحسبون الناس كلهم قادرين على التحلى بالفضائل لم يروا الا نصف الطبيعة البشرية ، ومثلهم فى ذلك من يحسبون ان أحدا لا يستطيع أن يكون صادقا منصفا بمحض اختياره ، فلم يخلق الناس كلهم أعداء للحق ولا خلقوا كلهم موالين للحق ، على انهم ينتهون الى ما هم عليه الآن بسبب تركيب اجسادهم المزاجى [1] . فالحمى ومناوأة العدالة ليسا على هذا الاعتبار سوى لونين من مرض نوعى واحد هو اختلال مرضى فى امتزاج الاخلاط أى فقدان « المزاج السليم » . اما الخبير الطب باصلاح ما اضطرب من الطبيعة البشرية ، فهو الطبيب الذى يرى لزاما عليه أن « يعالج » ما فى الناس من عدوان واثم علاجا فنيا .

فهل نحن فى حاجة الى تذكير القارىء بأن هذا هو أيضا نفس المذهب الخلقى فى نظرية الطبيعة الحديثة برغم انه صيغ فى أسلوب آخر ؟ وقد أثبت لومبروز فى كتابه L' Uomo delinquente ان الجريمة تنيجة انحراف أو شذوذ جسدى ظاهر فى جملته . ويؤكد « فيرتشاو Virchow » ان سياسة الناس ليست الا « علم الطب على نطاق واسع » . وان الطبيب ليؤمن ، منذ القرن التاسع عشر ، بانه يستطيع

---

(١) الآثام عند جالينوس hamartomata هى الاضطراب فى الطبيعة البشرية فعلاجها من عمل الطبيب .

فى المستقبل القريب ان يجعل الناس يتحولون الى الخير وبذلك يصبح «صانع الخيرين» . ويبدو أن العلوم الطبية الفنية فى القرن العشرين تشق الطريق الى اتمام هذا المنهج (١) الرائع الجليل فى عزم وثبات (مثل جراحة الاعصاب ــ علم الغدد الصماء ــ علم الأدوية النفسية ــ العلاج النفسى العميق ــ علم التناسليات التجريبى) .

والصحة وكمال الانسان عند أصحاب نظرية الطبيعة معينان متطابقان . فالكمال فى الانسان يفهم عندهم على انه جسدى ، وعلم وظائف الأعضاء يشمل الاخلاق. وكثيرون من أصحاب المذهب الطبيعى البحت يعتقدون استكمالا لمذهبهم ان صحة الانسان، ومن ثم كماله الكلى، تقوم على التوازن وعلى التناسق ، او التناسب الداخلى والخارجى السديد فى طبيعته النوعية الفردية . كتب «كورت جلدشتين Kur Goldstein» منذ عهد قريب يقول ان قدرة الحى على « الاتزان » هى خير دليل يقاس به « سمو كيانه » وهذا الاتزان هو اختيار مركز حيوى متزن اتزانا سديدا عند مواجهة الوسط الداخلى والخارجى (٢)

ويناقض هذا الرأى الكلاسيكى عن الانثروبولوجيا الطبيعية رأى آخر يمكن أن يوصف بانه (رومانسى) أو كما يسميه «يوجين دور» : « باروك » ، هذا اذا جاز لنا ان نستخدم هاتين الصفتين (الرومانسى

---

(١) يمكنى أن أنقل للقارىء سطورا قليلة عن « جان روستان Jean Rostand » أحد المشتغلين بعلم الحياة قال « إن أطالة البقاء وتحديد جنس المولود وتلقيح الزوجة بعد وفاة الزوج وحمل الأنثى بغير ذكر وتغيير الذكورة إلى الأنوثه والأنوثه إلى الذكورة ونمو الجنين فى المعمل وليس فى أحشاء الأم ، وتغيير الصفات العضويه قبل الميلاد أو بعده وتنظيم الأخلاق والطباع بالطرق الكيمائية واستحداث العبقريه أو الفضائل طوع الادارة ، كل هذه تبدو لنا الآن اعمالا صائبه سيحققها العلم فى الغد .
انظر Inquiétudes d'un biologiste
فى سلسلة Les Nouvelles litteraires, XII 1958] 20

(٢) Der Aufbau des Organismus (Hagg, 1934) . p. 314
وعلى ذلك فالصحة عند جلدشتين كما هى عند لوباوش Lubarsch وشيلنج Schilling وأشوف Aschoff وجروتى Grote وغيرهم هى الأمن والتوازن والمرض، هو القلق واختلال التوازن (المرجع السابق)

والباروك) على انهما اسمان لوضع أساسى من أوضاع الفكر الانسانى وليس للاشارة الى أحداث تاريخية معينة عابرة . فكمال الطبيعةالبشرية أو الكمال الكلى للانسان ــحسب الرأى الرومانسى فى نظريةالطبيعةــ لا يقوم على التوازن بل على عدم التوازن ، الخلاق المبدع . فهو ليس تناسبا منسقا بل عنف مكمل . وخلاصة القول أنه ينبغى الا يعرف بانه « القاعدة الاصيلة » او « النظام الأساسى » بل بأنه « فوق الحالة الطبيعية». واذا فهمنا الحالة الطبيعية على أنها توازن فحسب لاصبحت سوقية وابتذالا . ويبلغ الانسان ذروة الكمال ويسمو بمنزلته ويغدو سليما معافى اذا ما اعتمد على مقدرته ومواهبه .

ويعرف أفلاطون نوعين من الجنون تعريفا واضحا مميزا : اولهما الجنون المرضى أو الاختلال العقلى الرفيع Timaeus 866 ،و«الجنون المبدع» وقد قسمه الى أربعة أقسام سماها جنون النبوة ، والجنون الغائى أو جنون الطقوس الدينية ، والجنون الشعرى ، والشهوانى . والنوع الأول مرض من الأمراض ، والنوع الثانى يضفى الكمال على الطبيعة البشرية . وعلى النقيض من المذاهب الواردة فى شارميد وفيلبوس ، وفيها ان كمال الانسان توازن وتناسق ، فان هذه الصفحات من فيدروس تنص نصا صريحا على ان الانسان لا يمكن أن يبلغ درجة الكمال الا اذا أصبح غيرمتوازن وذهب به الوجدوالطرب كل مذهب[1]

ويقول شلنج نفس هذا القول بالرغم من البعد الزمنى الهائل بين تفكيره وتفكير افلاطون . فأعظم مهمة يقوم بها العقل البشرى ، وهى كشف القناع عن وحدة الوجود والعقل الميتافيزيقية،هى عمل لايضطلع به الا العبقرى خاصة : ولا يستطيع الانسان ان يدرك غاية كمال طبيعته الا اذا كان « سليما » ... الا اذا أصبح غير متوازن لاستغراقه فى نشاط ابداعى خلاق .

فما هى الصحة اذن عند من يفهم كمال الانسان على هذه الصورة؟

---

(١) معنى الوجد والطرب فى اللغة هوالانفعالات النفسيه والعاطفيه بمختلف ألوانها من حزن أو فرح . (المترجم)

أمامنا وجهنا نظر جائزتان . فقد يعتقد الانسان فى الواقع ان كمـــال الطبيعة البشرية الفردية يتطلب أو يشمل الصحة ، اذا فهمنا الصـحة على انها قدرة على عدم التوازن أو على التوسع والتمديد:فيقال للرجل انه سليم اذا كان فى مقدور طبيعته ــ بغير ان يصيبها تغير مرضى ــ ان تفقد توازنها أو تتمدد الى غاية المدى الذى تتطلبه الصورة المجهـدة المبدعة التى هى قوام الكمال . ويبدو ان سقراط كان يفهم صـــحة طبيعته الفردية بهذا المعنى عندما قال فى « فيدو » Phaedo 99d ان بحثه المضنى عن الحق قد خلفه منهوك القوى . على ان المرء قد يعتقد ايضا ان كمال الانسان ــ وهو فى نظر شلنج عمل الانسان السليم على روحانية طبيعية ــ لن يتاح له الا اذا فقدت طبيعته توازنها الذى الفنا ان نسميه الصحة ، أو بتعبير آخر لن يتاح له الا اذا اصبح مريضــا . وأمامنا مثلان واضحان على هذه الفكرة المتطرفة المتعسفة عن الكمال الانسانى ، أولهما المعاناة الرومانسية للمرض (فالبطل الرومانسى يكون أبدا محموما واهن القوى أو ذا عاهة) وثانيهما نظرية العبقرية التى تمخض عنها المذهب الطبيعى بعد الرومانسية وهى النظرية الكامنة خلف عبارة « العبقرية والجنون » .

والعقلية الرومانسية او « الباروك » ، على أوسع مفهـــوم هاتين الصفتين ، لا يمكنها أن تفهم معنى الكمال بغير « اختلال التوازن » . ولكن هل هذه العقلية خاصة بهؤلاء الثائرين المثاليين أصحاب الوجدان المشبوب وحدهم ، الذين الف الناس ان يدعوهم الرومانسيين ؟ ما أبعد هذا عن الواقع ! فهذا ارسطو الذى لا يكاد يعـــد من الفلاســفة الرومانسيين يرى أن النبوغ فى حكم المستحيل بغير نصيب موفور من الغم والكآبة ــ بغير اضطراب معين فى التوازن ــ بغير اختلال خاص فى الأخلاط dyskrasia باليونانية Problem954 b وقد كتب جوته ، وكان من أكثر الناس رزانة مترسما هذه المرة خطى الفيلسوف الاستاجيرى بعده بقرون (١) .

---

(١) نسبة إلى مدينة Stageira فى مقدونيا ، ويقصد أرسطو لأنه ولد بها (المترجم)

ان هـــذا العنصـــر ، عنصـــر الســـويداء
يقتـــــرن بالعبقــــــرية الشـــــــعرية[١]

فهل الكمال بغير اضطراب التوازن،هو فى النهاية كمال فوق مستوى البشر تماما ؟

— ٣ —

لقد آنس الانسان فى نفســـه منذ أصبحت المسيحية حقيقة تاريخية شيئا أعظم من « الطبيعة » وحدها . لقد اعتقد دائما فى نفسه أنه(ذات) أو (مادة مفكرة) أو (روح)[٢] . ان « الانســـان » هو طبيعتـــــه الخاصة . فاذا قلت « اننى أشعر » أو «انى مصاب بعسر الهضم » أو « انى منفعل » فهى عبارات لا اعتراض عليها من الناحية الميتافيزيقية أو من ناحية النحو والصرف . فالانسان « هو » روحه وجسمه . ولما كانت هذه حقيقة فانه يبدو ان لفظة (أنا) تكتسب عمقا خاصا اذا كان الكلام المسند اليها مكونا من الأشياء الأخص والأقرب الى المتكلم ولم يكن مكونا من خصائص طبيعته ـــ أى الطبيعة البشرية ـــ او من حقائقهـــا المادية . ومن أمثلة ذلك أن تقول « أنا هو أفكارى » أو « أنا هـــو حبى » أو « أنا هو حريتى » . واذا ادخلنا قليلا من التنقيح على نظرية التعارض المنطقية المعروفة التى قال بها ج مارســـــيل G. Marcel بين فعل être وبين فعل avoir لامكننا ان نقول ان الانسان هو «طبيعته»

(١) لما يختص بوظيفه السويداء فى الانثروبولوجيا التى وضعها أرسطو وفى التقلبات المتأخرة الخاصه بمشكله العبقرية فى علم النفس ، راجع الهوامش فى الصفحات التاليه .

(٢) استميح القارىء فى أن استخدم هذه الكلمات الثلاث بغير ان أدرس معنى كل منها تاريخيا ومنهجيا . وإنى أقتصر على بيان أنى اقصد بكلمه الروح الإشارة إلى الروح الذاتيه الخاصه بكل فرد من بنى الإنسان وليس إلى ما يسمى بالألمانيه geist خاصا بالفلسفه المثاليه .

لانها « فيه » وانه هو « شخصه » أو حياته الشخصية لأنه يعيشها [1] ويقول شيلر Scheler ان « أنا » و « أنا أكون » قد يكون لهما معنيان على مستويين مختلفين اختلافا كبيرا فى حقيقة الانسان الذى ينطق بهما . او بعبارة أخرى ان طبيعة الانسان ـ فى نظر الانثروبولوجيا الشخصية الذاتية ، أى جسمه أو مختلف قواه الجسدية ، ينظمها نظاما موحدا « مركز ذاتى شخصى » يسمو فوقها . وهذا المركز هو مصدر الحرية والمسئولية ومناطهما . ان الرجل ليبلغ منزلة الكمال الأدبى ورفعة الروح عن طريق ما تقوم به طبيعته الفردية من اعمال ، غير ان هذا الكمال وهذه الرفعة ليس لهما من مثات اصيل ولا شكلى الى طبيعته .

ولا يمكن أن يبلغ التناقض بين هذا وبين مفهوم نظرية الطبيعة اعظم من هذا . فحرية الرجل ومسئوليته عند الطبيعيين هما تعبير عن الطبيعة البشرية ، لذلك تعتمدان اعتمادا أساسيا على الصحة والمرض ، على حين ان المسئولية عند اصحاب مذهب الشخصية لا تعزى اصلا ولا شكلا الى طبيعة الرجل. وعلى ذلك فان اعتماده المسلم به على الصحة والمرض لا يزيد مطلقا على ان يكون اعتمادا جزئيا عارضا . وليس « سوء السريرة » فى ذاته مرضا برغم ان المرض قد ينجم عنه ، وقد تكون الدوافع الاجرامية متمشية تماما مع أعلى مستوى للصحة وأكمل جمال للجسد . وليس لمذهب لمبروزو من عدو نقيض أعظم من الرأى الذى تراه القصص البوليسية فى الانسان وتعتمد عليه . وعلى العكس من ذلك فان أرفع منزلة من الكمال العقلى والنفسى سواء فى الناحية

---

(١) ومن ثم يمكننا ان نقول لأنه « يقوم بها أو يؤديها » فالإنسان هو بالذات ، بأدق معنى الكلمه « ما يفعله من ذات نفسه بمطلق حريته » . والى اى حد يستطيع الإنسان أن « يكون » طبيعته؟ إنه فى الزمن الحاضر يجعلها خاصة به ويتقبلها. فمن الأمور الخاصة بى أن أقول « أنا نحيل الجسد » وبنفس هذا الاعتبار أقول « هذا خاص بى أنا » واتقبل هذا التحول الذى هو خاص بى . أما فكرة الشخصية الذاتية أو الشخصية الروحانية « Persona » فى الفلسفة الحديثة فراجع بشأنها كتاب الأخلاق بقلم « شيلر Ethics » ومؤلف « زبوبيرى X.Zubiri » المسمى مشكلة الإنسان . The Problem of Man — Index XII (1958) 3

الخلقية أو العقلية أو الفنية يمكن أن تجتمع وتتمشى مع سوء الصحة البدنية فى أشنع حالاته ، ومن أمثلة ذلك حالة تيريزا اليسوعية ،وتيريزا ليزيو ، ونوفاليس ، وكانط .

وكما هو الحال فى نظرية الطبيعة الصرف ، لا يمكننا ان نفهم فهما تاما رأى أصحاب مذاهب الشخصية الذاتية فى الصحة اذا لم تتبين ونحدد فى هذا الرأى الوجهين اللذين ذكرتهما من وجوه ادراكه وفهمه، وسميتهما الكلاسيكى والرومانسى .

وهناك فى الواقع مفهوم من مفاهيم معنى الصحة والكمال يجمع بين المذهب « الشخصى الذاتى » و المذهب « الكلاسيكى » . فالصحة والكمال فى هذه الحالة شكلان من أشكال الحقيقة الانسانية مختلفان أصلا ولكن أحدهما غير مستقل عن الآخر . وقوامهما معا امتزاج عنصرين امتزاجا متناسقا : التوازن النفسانى والجسدى للطبيعة البشرية من جهة ، والاعتدال المتزن المنظم فى ممارسة الانسان حريته الشخصية من جهة أخرى ــ فكمال الانسان يكون نتيجة امتزاج الصحة بالاتزان. ولا يفهم الاتزان هنا بمعنى تنظيم النفس تنظيما سليما بسيطا (وهو الذى يعبر عنه بالكلمة اللاتينية emmetria) ولكن بمعنى ممارسة الحرية الشخصية فى رزانة وحسن تقدير . وقد قال الشاعر المنشد « فرى لوى دى ليون » Frav Luis de Leon وهو شاعر عظيم المنزلة من شعراء المسيحية فى العصور الوسطى :

بالله دعنى تنبهنى من نومى الصادح
بالشجى الفطرى من صدحها المرتجل
ولا توقظنى الشواغل والهموم
التى تلاحق أبدا

من يعيش خاضعا لمشيئة رجل آخر (١)

---

(١) كان فرى لوى دى ليون كلاسيكيا رزينا فى شعره (وفضلا عن هذا فإنه لم يكن دوما كذلك ، كما بين داماس الونسو Damas Alonso فى براعة) ولكنه كان فى نفس الوقت شجيا محزونا فى حياته .

ولقد كان فرى لوى‌دى ليون يستهدف الكمال المسيحى ويرغب فى الظفر به عن طريق الصحة والاتزان . فهل يفكر مثل هذا التفكير أولئك الذين يذهبون مذهب الرومانسية فى فهم الكمال الشخصى مهما تبلغ بهم الحماسة وفورة العاطفة ؟ وهل يودون حقا ان يوقظهم ترجيع الطيور ؟ أو لايجدون أنفسهم عادة ايقاظا قبل أن تغرد القبرة تغريدة الصباح بغير أن يخضعوا لارادة غيرهم ، بل تحفزهم الى القيام باعمالهم الخاصة دوافع من اعماق نفوسهم ؟ ان كمال الانسان هنا يقوم على استغلال ما تتيحه له طبيعته ، أى مختلف ألوان طاقته ومواهبه — فى سبيل القيام بعمل نبيل عسير المنال يدركه ويرغب فيه ذلك «المركز» الذى هو وراء طبيعته ووراء جسده ذاته ، وهو مستقر حريته ومنه تنبع وتستفيض .

على انه يوجد هنا أيضا طريقتان لادراك العلاقة بين الكمال وبين الصحة ومن ثم لادراك معنى الصحة نفسها ، فقد يرى البعض ان استخدام العنف الخلاق المكمل عند ممارسة الحرية الشخصية ، وحالة اختلال التوازن أو عدم التمركز فى طبيعة الانسان الذى يصحب هذه الممارسة عادة ، لا يتحتم أن يضر بالصحة وينال منها . بل ان ادراك الكمال حتى مع استخدام القوة انما يتمشى ويجب أن يتمشى مع مراعاة نظام الطبيعة مراعاة تامة ويتوافق معه ، بل هو فوق ذلك مطلوب لازم. وهذا هو الموقف العقلى والروحى للمتصوفين والنساك المسيحيين .وقد كتب اغناطيوس ليولا الى راهبة سألته النصيحة فيما يختص بكمالها الروحى قال : يمكنك أن تفعلى الكثير اذا كان جسدك صحيحا معافى. اما اذا كان جسدك عليلا فلست ادرى ماذا يكون فى مقدورك أن تصنعى . فالرجل الكامل اذن ، او الذى يقرب من الكمال ، هو الذى يبذل صحته فى قضاء مهمة سامية دون أن يمرض ، والرجل الصحيح هو الذى تستطيع طبيعته ان تكون غير متوازنة وغير ممركزة بدون أن تتأثر مرضيا فى كل ما يتطلبه منه الاذعان القسرى لهذه المهمة : أى مهمة القداسة أو البطولة او العمل العقلى أو الفنى أو النشاط السياسى. وقصارى القول ان الكمال هنا هو نتيجة اجتماع الصحة والشهامة ،

ومرونة الطبع التى تستدعى فتلبى ، وتهيىء الحياةللسيرفى سبيل غاية نبيلة عزيزة المنال طوعا واختيارا .

ولا يفكر كل انسان مثل هذا التفكير ، فقد كان « نوفاليس » وهو رومانسى متطرف يعتقد بالذات الشخصية ، ويؤمن بانه لا كمال فى هذه الدنيا لانسان بغير مرض ، وان الانسان اذا أراد أن يبلغ العظمة حقا ، وان يحقق بنجاح ذلك الجهد الطموح الذى يتطلبه من طبيعته الكمال الروحى لشخصه ، فلا ندحة له من أن يشعر باتنقاض التوازن الطبيعى الذى هو قوام الصحة ، وتصبح الحياة ضربا من ضروب الاعتلال والضعف فى العلاقة بين نفس الانسان وبين طبيعته.واستهدافك الكمال فى الحياة هو أن تعرف أنك مريض وتعرف كيف تستغل مرضك. وقد كتب نوفاليس يقول « اننا لا نعلم الى الآن عن فن استغلال الأمراض الا النزر ، ولعل الأمراض حافز لنا ، ولعلها أهم وأمتع مادة فى موضوقات تفكيرنا وتأملاتنا وأوجه نشاطنا . وقد لا نعدو الصواب اذا قررنا ان المرض عند نوفاليس وجمهرة من الرومانسيين معناه ان صحة الانسان قد بلغت ذروتها ، على اننى قد سبقت بالقول ان الرومانسية يغلب ان تكون وضعا من أوضاع النفس والعقل ، لا حدثا تاريخيا محسوسا . وعندما قرر « فيكتور فون فيتساكر » فى منتصف القرن العشرين ان مرض الانسان هو « آهة يتأوهها المخلوق » وهو أيضا « تطور الضمير ونموه نتيجة حدث جسدى » وهو أيضا فى نفس الوقت « حدث جسدى نتيجة تطور الضمير ونموه » (١) ، بعثت كلماته مذهب نوفاليس الرومانسى الذاتى بعثا جديدا ونفثت فيه قوة أخرى .

على ان مذهب الشخصية سواء أكان رومانسيا أم كلاسيكيا فى

---

(١) كتاب: Stüeke einer medizinisehem anthropologie
طبع أرزت وكرانكر — شتوتجارت ١٩٤٦ ص ١٤٧
وكذلك كتب القديس أوغسطين باللغة اللاتينية فى هذا المعنى :
(En. in Psalmos c ii6.)

اتجاهه يزداد على التدريج توطدا وثبوتا فى الانثروبولوجيا والطب فى القرن العشرين .

كان كل انسان يرى منذ خمسين عاما بغير أن يخالجه أدنى ريب ــ بل الأفضل أن أقول كان كل انسان يعتقد ــ ان الطب هو « علم الطبيعة » البحت ، والطبيعة المفردة التى لا تسند اليها أى صفة من الصفات . اما اليوم فيعتقد الكثيرون ويرون ان الطب مادام دراسة علمية فهو « علم الطبيعة البشرية » وينبغى ان يكون كذلك ، وعلى ذلك فانه علم خاص بطبيعة يميزها انها طبيعة كائن له شخصيته وهو الذى نسميه « الانسان » .

ان مفهوم نظرية « الشخصية » يتضمن الفكرة السائدة الآن عن الصحة ، وقد تبدو فيه هذه الفكرة أحيانا فى صورة دينية عن عمد وتصميم ، وقد تبدو فى صورة دينية عن اخلاص وصدق . وفى مؤتمر خاص بموضوع علاج الفرد (بوسى ١٩٤٨ Bossey) وافق بالاجماع اربعون طبيبا ينتسبون الى تسع دول واربعة مذاهب دينية على الرأى الآتى فى صحة الانسان « ان للصحة معنى أكثر من مجرد الخلو من الأمراض . ان قوامها اتجاه الجسد والنفس والروح إلى الخالق .وهى من أجل ذلك تتطلب منا أن نكون فىوضع نشعرفيه بالمسئوليةوالصدق والنزاهة وحرية الضمير والحب ، وقصارى القول انها رغبة فى النظام الذى شرعه الله واقتناع به بغير قيد ولا شرط » . وقد يعبر عن العلاقة بين الانسان وبين صحته أحيانا بمزيد من الحرص والتأمل بطريقة قد لا نجانب الصواب اذا سميناها سابقة للدين أو مقدمة للدين أو سميناها الطريقة الانسانية . فقد كتب « ر . سييبك R. Siebeck » يقول « لا تكتمل الصحة بغير جواب مقنع لسؤال السائل : لأى شىء نريد الصحة ؟ فنحن لا نعيش لكى نكون أصحاء ، ولكننا أصحاء ، ونريد الصحة لكى نعيش ونتنج (١) » ، فهذا السؤال ، « لأى شىء؟ » مرتبط بصحة الانسان تكوينيا ، وان لم يدخل فى مضمونها . ان التطلع الى

---

(١) Medizin in Bewegung طبع شتوتجارت ١٩٤٩ ص ٤٨٦

غاية فوق الصحة لأمر مسجل تسجيلا لا مناص منه فى تكوين صحة الانسان الجسدى والميتافيزيقى ، ولابد لهذه الغاية من ان تعرض امام ناظريه يوما بعد يوم اذ يراها فى الحرية التى ينعم بها من له مثل هذه الصحة ، ويراها ايضا فى عمله . ولما كانت طبيعة العلاقة بين الصحة وبين الغاية من نوع خاص بالفرد ، ومن أخص الأمور وأقربها الى الشخص ، فان الصحة لا يمكن ان تبلغ طائلا او تحقق مأربا الا اذا نظمت تنظيما سديدا فى سبيل بلوغ هذه الغاية ، وهذا ما جعل افلاطون يقول ان الصحة واتزان النفس أو صحة العقل [1] تتبع الفضيلة [2] كما يتبع الالهة أحد حاشيتها (Philebus 632). ان الصحة ، وهى مفهوم خاص بنظام الطبيعة ، واذن بنظام الطبيعة فى الانسان ، تتميز فى الواقع وتتحدد وتصبح امرا فرديا اذا كان الفرد انسانا ذا شخصية ذاتية أى له شخصية خاصة به .

واذا كان الطبيب عاملا على كمال الانسان وخادما لهذا الكمال فما هى رسالته ومهمته فى حدود مدركات الانثروبولوجيا التى تلتزم مذهب الشخصية أو الذاتية التزاما شديدا ؟ ان مذهب الطبيعة ــ القديم والحديث ــ يعتبر ان للطبيب ثلاث مهام رئيسية : الأولى أن يشفى المريض ، والثانية أن يمنع المرض . ومادامت الأخلاق عنده من الأمور المتعلقة بالطبيعة فالمهمة الثالثة : « ان يصنع رجالا ذوى سريرة طيبة » ان مجتمعا مكونا من رجال سعداء صحاح الأجسام ذوى استقامة وذوى طبيعة صادقة أمينة على نفسها بفضل المعرفة الفنية والعلمية ، لهو الجنة المثالية للأطباء الذين يعتنقون المذهب الطبيعى كاملا ، وسيبقى جنتهم أبدا .

على أن الانسان بالصدفة ليس طبيعة « خالصة » ، الى حد جعل الناس من أمثال « اورتيجا Ortega » يقولون على سبيل المبالغة

---

(١) وهو ما سماه باليونانية القديمة sophrosyne .
(٢) » » » » arete .

انه ليس فى الانسان «طبيعة» لأن كل ما فيه هو تاريخ [١] . ان صحة طبيعة الانسان ، أى سلامة جسده وسلامة مواهبه العقلية ، يمكن أن تسير جنبا الى جنب مع « الحقد وسوء النية » فى دخيلة نفسه . وهذا يسبب شقاء الانسان وعظمته معا ، وان كان للحقد فى بعض الحالات مصير محدد قائم على أسباب بعينها ، بل يكون له ايضا شبه حاجة ضرورية الى الخلق المريض . ومن أمثلة ذلك تكامل العناصر التى تحدث الحالة المريضة المسماة فى علم الأمراض النفسية عند الانجلوسكسونيين « الجنون الخلقى » . ان أتم الناس صحة قد يكون غير مستقيم الخلق ، وأكثر الناس استقامة قد يعيش عمره عليلا . وان صورة ايوب لماثلة أمامنا سواء صورنا قصته تصويرا تمثيليا أو لم نفعل . وفى هذه الحالة ماذا تكون المهمة الثالثة من مهام الطبيب ؟ وماذا عساه أن يفعل فى سبيل كمال الكائن البشرى الى جانب شفاء الأمراض ومنعها ؟.

ان الانسان مكون من طبيعة ومن شخصية فى وقت معا . فهو من احدى وجهات النظر طبيعة شخصية ، ومن وجهة أخرى روح متجسد كما كان يقول زيوبيرى ومارسيل X. Zubiri - G.. Marcel . ان مهمة معرفة انسان ما ومعاملته على اعتبار انه انسان تتطلب من المرء أن يفكر فى نفس الوقت فى الطبيعة البشرية على اعتبار انها « طبيعة وشخصية » متحدتان ومنفردتان وغير قابلتين للتجزئة.واذا كان الأمر كذلك فلاريب انه ينبغى ألا نخلط بين الانحراف الخلقى فى الطبيعة البشرية وبين الاختلال الجسدى فيها (مع اعتبار ان الخطيئة — فى الانحراف الخلقى — هى عدم توافق بين حياة الانسان وبين المعتقدات الخلقية التى يدين بها ، واعتبار العاهات والعلل فى الاختلال الجسدى تغيرا فادحا فى الطبيعة) . .فليست مهمة الطبيب أن يمحو الآثام ويمنعها ، بل مهمته أن يشفى الأمراض ويمنعها . وينبغى على الطبيب أن يعرف « الانسان بجملته » ويعالجه ، على أن يكون ذلك دوما من الناحية الجسدية ، والناحية الجسدية النفسية ، الخاصتين بكيان طبيعى وشخصى فى وقت

---

(١) والمسألة كما قلت تعبير شديد المبالغة وليست نظرية محددة ، وقد عدل أورتيجا رايه هذا فى مواضع أخرى من كتابه .

واحد . أو ربما يحسن ان نسميها الناحية «الجسدية الشخصية» لذلك الانسان فى مجموعه . فكيف يكون ذلك ؟ وما هو مسلك الطبيب اذا جوبه بالشؤون الذاتية الشخصية الخاصة برجل مريض ؟ اليكم وصفتي : ان الغايات الخلقية والمعتقدات الأساسية الخاصة بالكائن البشرى لا يمكن أن تكون ، وينبغي ألا تكون منفصلة عما يراه الطبيب وما يقدره وما يعمله ، ليس لأن مهنة الطب يجب أن تأخذ نفسها بأن تحكمها مجموعة من القوانين الخلقية بمقتضى علم الأخلاق فحسب ، بل لأن المرض نفسه أيضا قد يكون فى بعض الأحيان تعبيرا عن أمر خلقى خفى واضطراب فى العقيدة فى دائرة المسائل الشخصية السيكولوجية الخاصة بالمريض ، أو قد يكون المرض مسببا لهما . ومع هذا فان الغايات الخلقية والمعتقدات الأساسية الخاصة بالحياة الانسانية ينبغى فى نفس الوقت أن تبقى حرة لا يبت فيها الطبيب المعالج أو المشرف الصحى برأى قاطع أو فصل جازم ، بدعوى الحاجة الماسة الى مايعتبر فى حد ذاته نشاط الطبيب . ويستطيع الطبيب — بل ينبغى عليه — أن يتعاون مع السياسى ومع عالم الدين والأخلاق . ولكن يجب عليه ، على اعتبار أنه طبيب ، ألا يقوم بعمل أيهم ، بل انه لن يستطيع ذلك لو أراده. ان الأمور الذاتية الخاصة برجل مريض ، وهى حريته ومعتقداته الأساسية ينبغى أن تكون موضع احترام ورعاية عظيمة من الطبيب ولو كان بعيدا كل البعد عن الأخذ بهذه المعتقدات ، أو على الرغم من انه يعتقد بينه وبين نفسه أنه ينبغى أن يستبدل بمعتقدات المريض ما هو خير منها موضوعا . ان مهمة الطبيب تنحصر فى أن يجعل المريض ينال الشفاء بغير أن تتغير سجيته وذات نفسه فى ناحيتين : الناحية الاجتماعية والناحية الذاتية الخاصة ، وهما ميدان عمل الطبيب فى علاجه .

ولننظر الآن فى الناحية الاجتماعية للنشاط الطبى — فهل يختلط الطب بالأخلاق فى النشاط الاجتماعى ؟ ربما يكون ذلك صحيحا حسب العبارة التى قالها « فيرتشاو » «السياسة هى الطب على نطاق واسع» ، ولكن ينبغى فى هذه الحالة ألا يكون الفنى الذى يمارس مثل هذا النوع من«الطب»هو الطبيب بل يتولاه السياسى مبتدع المقاصد والمثل البشرية الجمعية ومنظمها ، ورجل الطب لا يستطيع أن يمارس سياسة

الناس وهو طبيب . ولست أقول انه ينبغى عليه الا يفعل ذلك ، ولكن أقول انه لا يستطيعه ، لأنه اذا فعل وتحول الى ابتداع وتنظيم الأهداف البشرية الجمعية أضاع بذلك كيانه .

قال « كريتشمر » فى الحفل الذى أقيم له بمناسبة اعتزاله العمل لستمعيه وكانوا من الغربيين : « ليست الصحة العامة مسألة خاصة بالجراثيم قبل كل شيء ، بل يغلب أن تكون مسألة مبادىء خلقية » . واذا استأصلنا شأفة الأوبئة الكبرى من هذا الكوكب ، فان قراره هذا يعتبر حقيقة عظمى قيلت فى وقتها المناسب . وكذلك يعتبر أن كريتشمر طبيب الأمراض النفسية قد قام بواجب من أخص واجبات الطبيب عندما اتخذ هذا القرار . على ان كريتشمر باعتباره طبيبا لا يستطيع أن يذهب الى أبعد من ذلك ، وينبغى عليه ألا يفعل.وليس من الواجبات المفروضة على الطبيب أن يضع النظم التى يعيش الناس بمقتضاها على أسس خلقية فى الواقع ، ويبين لهم ما هو أصلح لهم خلقيا من الأهداف والمثل الجمعية ، ويضع نظاما يمكنهم بمقتضاه الوصول الى هذه الأهداف ، ولكن هذه مهمة السياسى ومهمة رجل الدين الذى يرعى النفوس . وأنت اذا كنت مشيرا وناصحا لهذا السياسى تبين له وللناس ما هو أصوب وأحجى فليس معنى ذلك انك اتخذت مهنته واضطلعت بعمله .

وهل تختلف وجوه الأشياء فى المحيط الخاص للنشاط الطبى؟عندما يسدى الطبيب النصائح الخاصة بفترة ما قبل الزواج أو يصف للمريض الدواء أو يبين له النهج الذى ينهجه فى حياته فانه انما يبتدع ويقترح اغراضا حيوية جديدة بالنسبة للمريض الذى استشاره . ولا تكفى اليوم البيانات والمعلومات التى يستخلصها الطبيب من الفحص الجسدى والتسمع والتحليل الكيمائى والتصوير بالأشعة أو بالمنظار الداخلى ورسم الرسوم البيانية بالكهرباء . واذا أراد أن يقوم برسالته على أتم وجه فلابد من ان ينفذ ببصيرته الى شؤون المريض الخاصة الشخصية، من الناحية النفسية والناحية الخلقية . ان ذكاء الطبيب وعزيمته لامناص لهما من أن يعملا فى المنطقة الغامضة السرية من مناطق الحياة ، وهى

التى تستقر فيها المعتقدات الأساسية وتنظم أعظم الأغراض والغايات ارتباطا بنفس المريض وذاته ، ويبت فيها . ولكن لماذا يفعل الطبيب ذلك؟ أيفعله ليستبدل بهذه المعتقدات غيرها اعتمادا على ما له من سلطة الطبيب على المريض الذى جاء يلتمس معونته ؟ من الطبيعى أن يفعل ذلك اذا كانت هذه المعتقدات مريضة ! اما اذا لم تكن كذلك فعليه أن يحترمها بكل ما أوتى من لباقة وكياسة ويسير بمريضه فى طريق الشفاء وهو يراعيها ويحسب حسابها . اما اذا اتخذ أى طريق آخر فانه لا يصبح طبيبا بل متطفلا على الأخلاق ومضللا أو محولا للانسان عن مذهبه ، ولعل هذا أقصى اغراء ينزلق اليه ، أو يتعرض له ، من يمتاز من الأطباء بكفاءته الفنية والشخصية (١) . واذا كانت هذه المهمة التى لا مناص منها : مهمة « علاج الانسان بجملته أو فى مجموعه » مهمة جسيمة مترامية الأطراف كما هو نص تعبير « فون فايتساكر » ungeheuerlich فانها كما نبهنا اليها « ل . فان كريل » منذ ثلاثين عاما تنبيها وضحا يمكن أيضا أن تكون ضلالا وتدنيسا وانتهاكا لحرمة الذات الانسانية (freventlich) وسمو منزلة الطبيب الأدبية تقوم على العمل بكفاءة فنية بغير أن تشوبه شائبة خلقية وسط هذه الأخطار التى يتعرض لها .

ولقد سألت هذا السؤال من قبل : اذا كان الطبيب عاملا على كمال الانسان وخادما لهذا الكمال فما هى مهمته اذا كان من أصحاب مذهب الشخصية أو الذاتية ؟ وجواب ذلك واضح : ان على هذا الطبيب ألا يأخذ نفسه بتحسين حال الناس على مسؤوليته الخاصة ، ولكن عليه بما يتيحه له علمه وفنه من امكان أن يحاول أن يتيح للناس الظروف والموارد وكل ما هو مستطاع نفسيا وجسديا كى يستطيعوا ، فى يسر وسهولة وابتداع وهم يستخدمون صحتهم على أتم وجه ، ان يحيوا حياة أفضل . اما ما يتيحه له علمه وفنه من امكان فهو العلاج التقليدى : الصحة العامة ــ علم التغذية ــ جراحة الأمراض العقلية ــ علم النفس الاجتماعى الوقائى ، وما الى ذلك . ان رسالة الطبيب رسالة عظيمة ،

(١) فيما يختص بالعلاقة بين نشاط الطبيب وتضليله ، انظر كتاب ج. روف . كاربللو El problema del seductor in Keikegaard.

وهى مساعدة الناس على ممارسة حريتهم ممارسة صائبة سديدة . ولكن الذى يفعل ذلك ، والذى يرى نفسه فى هذا المــوقف الحــرج موقف الفصل فى هذا السؤال الذى ذكرناه : « لأى شىء نريد الصحة ؟»هل يستطيع أن ينحى عن نفسه ما تعانيه من هــذا « الألم الممض » الذى تغنى به « جارسيلاسو » وانزله ازورين منزلة الحقيقة الواقعة ؟ ولقد اقتبست أكثر من مرة عبارات هذا الكاتب الكبير الواضحة العميقــة المعنى : « ياله من ابد ، ابد سحيق الغــور من الألم والعــذاب ! ان الجنس البشرى ليسير فى طريق التقدم سيرا عجيبا ، وســيقوم بأعظم التغيرات ثمرة ونجاحا ، على اننا سنجد دوما فى شرفة من الشرفات ،فى منزل من المنازل ، فى احدى المدن ، رجلا يعتمد رأسه بين يديه وقد ران عليه التفكير والأسى . وليس فى مقدور هذه التغيرات أن تزيل عنــه مايلقى من عذاب البرحاء » .

وسنحاول بتطبيق هذه الفكرة الموجزة على بحثنا هذا ، انتتكهن بما ستكون عليه حياة الانسان فى المستقبل . سيكون رجل المســتقبل سليم الجسم والنفس يقوم جسمه ونفسه بعملهما على أتم ما يتمناه أنسان وذلك بفضل الجهود المتضافرة التى يبذلها الطبيب وبيئته الاجتماعية . ويستخدم هذا الرجل فوق ذلك مافى كيانه من طاقة ومقدرة لتحقيق ما يطمح اليه من أعماله ومآربه الشخصية ، ولا تعتمد سلامة صحته على الحياة العاطلة المرحة بل على الابتداع والانتاج ، مع الخلق الانســانى الرفيع والشمائل الغر ــ على أنه لايمكن أن يكون مخلوقا سعيدا ؛وذلك لأنه حر ومنتج ومبتدع . وسيعرف المرح والسرور بلا مراء ، غير انه سيظل آخر الأبد فى احدى الشرفات ، فى مدينة من المدن ، فى منزل من المنازل ، يسند رأسه أحيانا الى كفه وهو حزين مستغرق فى التفكير ، لا يستطيع شىء أن يزيل عنه ما يلقى من عذاب البرحاء ! وبقــاء الألم المبرح فى طوايا النفس ورسوبه فى اعمــاق الذات وحدها ، وعــدم امتزاجه بأوجاع الجسد ولا ازدياده سوءا من جرائها ، وانه حين يحل بالرجل ينزل نزول ضيف عنيف فى طبيعته لا نزول علة مريضة ، أليس كل هذا أجل ما يمكن أن يســهم به الطبيب الآن وفى كل عصر ، فى سبيل كمال الانسان ؟.

فريدرش هـ. تنبروك

المراهقة فى عصرنا الحاضر

ترجمة : الدكتور فؤاد زكريا

تهدف هذه الدراسة الى تعميق فهمنا للأسباب الرئيسية التى تتحكم فى تحديد الخصائص المميزة للمراهقة فى عصرنا الحاضر ، وزيادة ادراكنا لدلالتها . ولما كانت الظواهر المتعلقة بهذا الموضوع مألوفة لدى القارىء ، فمن الممكن الاعتماد على تجربته الشخصية من أجل تكملة الوصف الذى سنقدمه ، وهو الوصف الذى يغدو بدون هذه التكملة مقتضبا أكثر مما ينبغى . ويرتكز هذا الوصف على بيانات وأبحاث وتلخيصات مستمدة من كتابات تنتمى الى بلدان متعددة ، وفيها من الاطراد والتجانس ما يوحى بنتائج لها قيمتها . وتوحى هذه الدراسات بخمس نتائج تتبلور فيها حالة المراهقة ووضعها فى العصر الحاضر :

١ ــ كان نمو المراهق ، فيما مضى ، يحدث فى تلك السنوات القلائل التى جرت العادة على أن يطلق عليها اسم « فترة المراهقة » .. (ما بين سن الخامسة عشرة والثامنة عشرة) ، ولكن هذا النمو امتد باطراد خلال القرن الأخير ، وتزايدت سرعته باستمرار فى الآونة الأخيرة . وهو اليوم يصل الى سن الخامسة والعشرين ، بل يتجاوز هذه السن فى حالات كثيرة ومناطق عديدة ، كما أنه يشتمل ، فى الاتجاه المضاد ،

على معظم الأفراد فيما بين سن الثالثة عشرة والرابعة عشرة ، ومع ذلك فقد ظل محتفظا بجاذبيته التى يمارسها على من يمرون بالفترة التى تسمى عادة « بالطفولة » . وهكذا حدث امتداد هائل لفترة المراهقة ، انعكس تأثيره بصورة واضحة فى تطور المفاهيم القانونية . فالانسان الحديث اذن يقضى جزءا غير قليل من عمره فى المراهقة(١) .

٢ ـ ولقد جرت العادة على النظر الى صفات الاندفاع وعدم الاستقرار والافتقار الى الشعور بالأمان على أنها معايير للمراهقة . ولكن على حين أن هذه الصفات كانت من قبل مجرد انحرافات فى اطار سلوكى أشمل وأكثر استقرارا ، فانها الآن هى التى تتحكم فى سلوك الراهق . وهذا التغيير « ليس » نتيجة مترتبة على شيوع جرائم الأحداث ، أو التخريب أو ادمان المخدرات أو حوادث الشغب . صحيح أن لهذه الحوادث دلالة مرضية قوية ، اذا قيست بالمظاهر المميزة للمراهقين فى الماضى ، غير أنها تفتقر الى أى مغزى عام ، ومن الواجب على أية حال ألا ندع تحول المظاهر الى التطرف يصرف أنظارنا عن تحول مرحلة المراهقة فى عمومها الى التطرف . فقد أصبحت السيولة والافتقار الى الشكل المميز هى معايير السلوك السوى للأحداث . وهذا ما يظهر بوضوح فى الأنواع الحالية للموسيقى والرقص واللغة والاتصال الاجتماعى . ويرتبط بهذا الافتقار الى الشكل المميز ، سعى وراء التجارب ، يظهر بنفس القدر من الوضوح فى أسلوب ومضمون الحديث وقضاء وقت الفراغ والاتصال الاجتماعى . وهنا أيضا حدث تحول واضح الى التطرف . ذلك لأن التعطش الى التجارب المثيرة ، الذى كان بالفعل يتملك جزءا من الشباب الأوروبى حوالى مطلع هذا القرن ، قد تحول الى حلم يتمنى فيه المرء أن يقضى حياته كلها فى تجارب متعاقبة فحسب . ولو صادفنا ، فى أحيان قليلة ، حالات من الجدية والتركيز ، لاتضح لنا أنها ليست الا بداية أو استثناء ، وكثيرا ما تكون مجاراة

(١) ومن جهة أخرى فقد أصبحت نسبة المراهقين فى المجتمع المعاصر منخفضة نسبيا ، نظرا إلى هبوط معدل المواليد وارتفاع معدل الاعمار .

عملية للظروف ، تظل مع ذلك خاضعة لذلك الاتجاه الى اكتساب التجارب . وتحتل الحاجات الحيوية القصوى موقع الصدارة . وهكذا فان النمو الفردي والاجتماعى المشخص ، الذى هو الهدف الحقيقى لمرحلة المراهقة ، يصادف صعوبات ومعوقات ، ولا سيما فى المجالين الانفعالى والأخلاقى ، ولا يبلغ هذا النمو ، فى أحيان كثيرة ، الا نجاحا مشروطا وقد لاينجح على الاطلاق .

٣ ــ عندما يشتمل المجتمع على جماعة تختلف فعليا وشعوريا عن الجماعات الأخرى ، قد يستخدم عالم الاجتماع فى وصفها لفظ «الثقافة الفرعية Subculture » . مثل هذه الجماعة ينبغى أن تكون مستقلة على أسس اقتصادية أو دينية أو سياسية أو غيرها ، وينبغى أن تسعى ايجابيا الى تحقيق استقلالها بوصفه مظهر امتياز لها ، أو أن تقبله سلبيا بوصفه اغترابا مفروضا عليها . ومع ذلك فمن الواجب ألا تنفصل هذه الجماعة عن المجتمع الذى تكون جزءا منه حتى لو كانت تتمتع بقدر كبير من الاكتفاء الذاتى والتحكم الذاتى بالنسبة الى المجتمع ككل . ولا يدرك الفرد فيها أنه جزء من المجتمع كله الا بطريقة مشروطة غير مباشرة، أى من خلال جماعته ، التى تكون التزاماته الأساسية نحوها هى وحدها . وهذا بدوره هو السبب فى أن أفراد مثل هذه الجماعة يشعرون بالاطمئنان والسكينة عندما يفرض تنظيمهم الاجتماعى تبادلا مع بقية المجتمع ، وبهذا المعنى يكون للمراهقين المعاصرين ثقافتهم الفرعية الخاصة . فقد بلغت أنماط حياتهم ومعاييرها درجة من التفرد والاستقلال كانت تفتقر اليها فيما مضى ، حتى عندما كانوا يتخذون من التمرد على عالم البالغين هدفا واعيا لهم . وليس السبب الحاسم فى ذلك هو أن الخطوط الفاصلة قد أصبحت أكثر تعددا وأشد وضوحا ، وانما أصبح مراهقو اليوم أقل توجها نحو عالم البالغين . فبدلا من أن يضطروا الى اخفاء طريقتهم فى الحياة ، أو على الأقل الحكم عليها فى ضوء قيم المجتمع ككل ، وتبريرها أمامها اذا اقتضى الأمر ، تراهم يستخدمون بحرية موارد الثقافة كلها لاغراضهم الخاصة . ونظرا الى هذا الاستقلال ، فليس من المستغرب أن تكون ثقافة

المراهقين الفرعية شبه مسيطرة على كل ميادين الحيـاة . فللمراهقين أسلوبهم المميزفى السلوك والرياضة والتسلية ، بل ان لهم أيضا أذواقهم وأخلاقهم وأدبهم ولغتهم الخاصة .

٤ ـ ولنلاحظ أيضا أن ثقافة البالغين تزداد تحولا الى الطـابع الطفولى . وليست هذه بالظاهرة الجديدة ، فقد لاحظها « هـويزينجا A. Huizinga » فى الثلاثينات من هذا القرن ، ولم يكن هـو أول من أبدى أسفه عليها . ومنذ ذلك الحين علت مكانة كل ماينتمى الى عالم الأحداث علوا كبيرا ، وأصبحت سمات الأحداث أوضح ظهـورا فى سلوك البالغين وتسليتهم وقراءتهم وطريقة قضاء أوقات فراغهم ،وفى أخلاقهم ولغتهم وطرق سلوكهم . فهنا أيضا يدل تفضيل الصـورة والصوت والايقاع ، وسـيادة الرتابة واللهـو فى آن واحد ، على أن التجارب المنفصلة المتعاقبة قد علت مكانتها حتى أصبحت فلسفة للحياة والسعادة ، على حين هبطت مكانة الانجازات الشخصية المتصلة . وفى عالم الأعمال التجارية تكاد وسائل الاغراء كلها تستهدف رغبـات ورموزا وحقائق تنتمى الى عالم الأحداث . كما ان علم النفس المتعلق بالحياة اليومية والمهنية ينظر باهتمام متزايد الى حاجة الأحـداث الى التكيف والشعور بالأمان . وفى الوقت ذاته تظهر صفة اللهو الطفولى على نحو متزايد فى طرق قضاء اوقات الفراغ ، وفى الرياضـة ، وفى الحملات الانتخابية والدعاية السياسية ، وأساليب التدريس وغـيرها من الاتجاهات الأساسية نحو الحياة والذات والعالم. وفى مجال الفنون أصبحت صور الأطفال وأعمال المؤلفين المراهقين تطالب لنفسها بمزيدمن الاهتمام الجدى ، وأصبح اختيار الموضوعات وطريقة تنفيذها ينـم عن تقارب مع عالم الأحداث . وقد ابتعد المسنون عن مجال الأدب على نحو يناظر انعزالهم عن المجتمع فى بيوت المسنين أو ملاجىء العجائز . ولم يعد البالغ يشعر بأن علاقاته تنحصر فى فئة البالغين التى ينتمى اليها، بل فقد الشعور بأن هناك مهام محددة للمرحلة التى يمر بها فى عمره، وانما تتجه جهوده عادة الى فهم الشباب ومتابعته والتكيف معه . ولما كانت أهمية الفروق فى السن قد زالت ، فقد ساد الشعور بأن السلطة

داخل الأسرة وخارجها انما هى تسلط ، واســـتعيض عنها بالزمالة أو الصحبة أو اتفاق المصالح . وبدلا من تلك المثل العليا للسلوك ، التى تتباين تبعا للأعمار المختلفة ، أخذ يظهر مثل أعلى واحد متجانس تظهـر فيه سمات الأحداث بوضوح ، واذن فليس للمراهقين المعاصرين «ثقافتهم الفرعية» الخاصة فحسب ، بل ان لهم ، فى نواح معينة ، «الثقـــافة الفــرعية» السائدة .

٥ ـ وتزداد الدعائم النظرية للرأى الذى عرضناه قوة اذا لاحظنا أن المراهقين المعاصرين يتشابهون على نحو ملحوظ فى كل البلدان المتقدمة صناعيا . وهذا لايصدق فقط على الظواهر المتطرفة ، التى يشهد عليها التشابه بين الكلمات الدالة على الأحداث المنحرفين فى لغات متعـددة، مثـل كلمة blousons noirs الفرنســية و Juvenile delinquents الأمريكية و teddy - boys الايطالية و bodgies الاســترالية و tai - paos التايوانية و duck - tails الافريقيــة الجنوبية و hooligans البولندية والروسية ـ بل انه يصدق أيضا عـلى السلوك السوى للمراهقين . فسلوك الشباب فى كل البلدان الصناعية يتجه الى التشابه . وليس لنا أن نلتمس تعليلا لذلك فى وحدة الثقـافة التى أتاحها انتشار المنتجات المادية وغير المادية وتداخلها عن طـــريق التصدير .فهذا السبب يعلل ـ على أقصى تقدير ـ تلك الحمـاسة المتشابهة التى تثيرها نفس الاسطوانة الحديثة ، أو نفس المغنى ، أو نفس البدعة الجديدة ، أو نفس الرواية الرخيصة ، أو نفس وسـيلة التسلية فى روما ولندن ونيويورك ووارسو وســـتوكهلم وطوكيو وجوهانسبرج والقاهرة . وانما الوسيلة الوحيدة لفهم هذا الانتشار غير المحدود للمنتجات الثقافية هى أن نفترض وجود تماثل تام فى المواقف والاتجاهات الكامنة من ورائها . فتماثل ظروف الحيـــاة فى المجتمع الصناعى يولد قوى تقضى ـ على نحو متزايد ـ على الفوارق القومية وغيرها من الفوارق . أى أن نفس النوع من المراهقين يتــكون فى كل مـــكان .

وينبغى أن يكون فى ذلك تبرير كاف لاثارة المشكلة التىعرضناها

فى البداية . فمهمتنا ليست هى الكلام عن بلد معين ، وانما عن المجتمع الصناعى . ولاشك أنه ستظل هناك ، مع ذلك ، فوارق هامة . وهذه الفوارق يمكن تعليلها ، من جهة ، بالتباين فى درجة التصنيع أو نوعه ، سواء أكان من النمط المادى أو الايديولوجى ، كما يمكن تعليلها من جهة أخرى بالظروف التاريخية ، ومن جهة ثالثة بالخصائص القومية المميزة .ولو نظرنا الى الأمر على هذا النحو ، لوجدنا أن المجتمع الصناعى والمراهقة المعاصرة لايوجدان فى أى مكان فى صورة خالصة. غير أن موضوع بحثنا هو مايسمى فى العلوم الاجتماعية باسم «النمط النموذجى» . فالظروف فى البلدان المتقدمة صناعيا تقترب من هذا النمط النموذجى . ولهذا السبب أيضا لم تكن المراهقة المعاصرة ظاهرة عارضة يمكن تفسيرها بخطر الحرب الشاملة أو تأثير الثقافة الأمريكية أوغيرها من الظروف التاريخية ، وانما هى تكشف عن سمة أساسية من سمات المجتمع المعاصر . ومن هنا فان البحث عن أسباب هذه الظاهرة ودلالتها يقتضى أولا تقديم عرض موجز لعدد من المفاهيم الرئيسية فى علم الاجتماع ، ولبعض الوقائع التاريخية .

المفاهيم الرئيسية :

تدل كلمة « المراهقة » فى لغة الحديث اليومى على سن معينة ،تتميز بخصائص بيولوجية ونفسية خاصة ، وتدل بالتالى على كل الأشخاص فى هذه السن . وتحتل الخصائص المتعلقة بالبلوغ الجنسى ، من بين مجموع هذه الخصائص ، موقع الصدارة ، بحيث أن كل الخصائص الأخرى التى تعد مميزة للمراهق ينظر اليها على أنها مجرد ظواهر مصاحبة وعلى أنها ــ على أية حال ــ تعبير طبيعى عن السن البيولوجى للفرد .

وقد أثبت علماء الاجتماع أن هذا المعنى صحيح جزئيا على الأقل، وذلك حين بينوا أن مايسمى « بمراحل عمر الانسان » هى قبل كل شىء تصنيفات اجتماعية : فالثقافات والعصور المختلفة تتبع أسسا مختلفة للتقسيم . وكل مجتمع يستخدم تصنيفا لفئات العمر يبدو له

« طبيعيا » ، وينسب الى كل فئة فى العمر سلوكا معينا ومثـــلا عليا وخصائص معينة ، أى أنه يعزو اليها ــ بلغة علم الاجتماع ــ « دورا » معينا . فهناك أدوار للاعمار ، مثلما أن هناك، مثلا، أدوارا للمهنة وللاسرة وللمجتمع . ويعبر الدور فى العادة ، لا عما تنتظره البيئة من صـاحب هذا الدور فحسب ، بل عما ينتظره هو أيضا من ذاته . وحتى لو كانت تجربة الصراع ، من الوجهة الذاتية ، هى الغالبة على تجارب الفـرد ، فان المجتمع ، من الوجهة الموضوعية ، يرتكز على حقيقة يمكننا التعبـير عنها بعبارة بسيطة ومعقولة اذا قلنا أن كل فرد يريد بالفعـل ما يرغب فيه (١) . ويشير علماء الاجتماع عادة الى هذه الحقيقة عندما يلاحظـون أن الأدوار تتمثل باطنيا فى الأحوال العادية .

على أن هذا لايعنى الاقلال من أهمية الحقـــائق « قبل الاجتماعية presocial » . فافتقـار الطفـل الى النضـوج الجسمى ، والبـلوغ الجنسى عند المراهق ، وضعف المسن وتدهوره ، كل هذه عناصر ثابتة لايمكن اغفالها فى أى تصنيف اجتماعى لفئات الأعمار . كذلك يستحيل أن يتحكم المجتمع بمحض ارادته فى تغيير الترتيب الطبيعى للنمو النفسى . فمن المحال أن تعزى الى المراهق صفات تفترض مقدما خبرة شخصية . ولكن على الرغم من أن الحقائق البيولوجية ، واستحالة تغيير الترتيب الذى تكتسب به تجربة الحياة ، كل هذه أمور تضع حدودا مقيـدة للتقسيم الى أنماط اجتماعية ، فانها لاتعدو أن تكون اتجاهات عـامة يمكن تحقيقها فى ظواهر عينية متنوعة ، ويمكن ، فضـلا عن ذلك ،

---

(١) هذا هو أساس حلم العصر الذهبى ، الذى وضع الشاعر « أوفيد Ovid » صيغته الكلاسيكية فى قوله « انه ليمارس الفضيلة والاستقامة دون أى قانون ، ودون أية عقوبة ، بل بمحض ارادته » .

أما عن مسألة كون عنصر القهر أقل ظهورا فى المجتمعات الأقل تعقيدا ؛ وهى المسألة التى دأب علماء الانثروبولوجيا على مناقشتها بروح متشككة ، فمن الواجب أن نلاحظ أن المهم ليس هو القهر ذاته ، وإنما طريقة الشعور به .

وضعها فى سياقات مختلفة من حيث المعنى والوظيفة . وعلى ذلك فان طريقة استخدام المجتمع لهذه الاتجاهات فى تحديد أدوار الأعمار ، هى التى تتمثل فيها فاعلية الثقافة بحق .

غير أن الحقائق الاجتماعية ذاتها تضع حدودا مقيدة لتنوع فئات الأعمار . فلابدلكل مجتمع من أن ينقل تراثه الثقافى الى الأجيال المقبلة، ومن هنا فان المراحل الأولى للعمر تستخدم دائما فى تعويد الطفل على الثقافة والمجتمع . هذه العملية ، التى تعرف باسم التكييف الاجتماعى Socialization هى عملية شديدة الدقة والتعقيد والأهمية . ذلك لأنها ليست مسألة معرفة وقدرات للسلوك فحسب ، وانما هى أيضا مسألة المعايير والأفكار والقيم والمشاعر والأمانى التى تتوقع من الطفل فى مختلف مجالات الحياة ، وفى اتصاله بأصحاب الأدوار المختلفة .وفضلا عن ذلك فمن الواجب أن يتمثل الطفل فى داخله مايتعلمه ، بحيث يتحول الى عادات آلية . ومن الواجب ألا يندمج فيها ، بقدر مايتركها تندمج فيه . وعلى ذلك فتكوين سلوك الطفل يبدأ منذ ولادته ، عن طريق تشجيع استجاباته أو تثبيطها . وبذلك يرتفع بالتدريج ذلك البناء الداخلى الذى نطلق عليه اسم « الشخص » . ذلك لأن الطفل الوليد لا « يكون » شخصا ، وانما « يصبح » شخصا . والشخص ليس نتاجا لعملية نضوج آلية ، بل هو نتاج لتعلم اجتماعى طويل معقد . بل ان الأساس المادى لهذه العملية شديد التعقيد ، اذ يتألف مما يمكننا أن نطلق عليه اسم تحقيق برنامج متعلق بالأعصاب يدوم سنوات متعددة ، ويستهدف وضع الألياف العصبية وتجميعها وتحويلها بطرق لاحصر لها ، بحيث يتسنى تنويع المشاعر والأفكار والقدرات الحركية والأمانى ، وكذلك تجميعها واحباطها وتكاملها ، مع عمل حساب البيئة الطبيعية والاجتماعية . وعلى هذا النحو وحده يمكن تحويل أفعال الطفل الوليد وردود أفعاله التى تتصف بالافتقار الى التوجيه والى الشكل المحدد والى الترابط ، الى ذلك البناء المسمى بالشخص . ولما كان الشخص نتاجا للتعلم الاجتماعى ، فان كل انسان

يكتسب نوع الشخصية المميز لثقافته ، وهو نوع يمثل ، فى تركيبه لا فى محتواه فحسب ، تجمعا فريدا للمشاعر والأمانى والأفكار (١) .

واذن فأدوار الاعمار هى عناصر فى نسق متكامل ، ومن هنا لم يكن من الممكن أن تفهم على النحو الصحيح الا فى سياق التصنيف الكامل لفئات الأعمار . ذلك لأن دور كل عمر يفترض فهما لادوار الأعمار الاخرى المكملة له داخل هذا التصنيف . ولما كان من الضرورى أن يمر كل شخص بكل فئات العمر ، فلابد أن يعمل كل دور سابق للعمر على اعداده للادوار اللاحقة ، حتى يتحقق بذلك الانتقال من السابق الى اللاحق دون عوائق . ومن الواضح أن هذا الارتباط داخل نسق متكامل يضع حدودا للنمو الخاص بدور كل عمر على حدة .

ومن أهم الأمور أيضا أن نضع فى اعتبارنا مسألة كثيرا مايغفلها الباحثون ، وهى أن الأطفال والمراهقين يكونون معرضين للانحراف بقدر مايظل تكيفهم الاجتماعى ناقصا . فدوافعهم وآمالهم لايتم تكاملها بعضها مع البعض أو بالنسبة الى الثقافة . ومن هنا يكون الأطفال والمراهقون متفتحين لكل ماهو جديد ، كما يدل على ذلك حبهم للتجديد ،واشتراكهم فى الثورات ، واستعدادهم فى حالات الاتصال بثقافة أجنبية . فهم بطبيعتهم يحملون بذور مجتمع يتجه الى التغير المفاجىء . وعلى ذلك فان التكييف الاجتماعى الناجح يقتضى تأثيرا دائما ، وبالتالى أنواعا معينة من التبعية (٢) .

وأخيرا فان طبيعة التكييف الاجتماعى تحدد اتجاها مثاليا للمراحل الأسبق : فبراءة الطفل ترتكز على ابتعاده عن عالم البالغين من ناحية، وعلى الاهتمام الذى ينبغى ابداؤه ، فى حياته المبكرة ، بالمقتضيات

(١) من الواجب عدم الخلط بين هذه الفكرة وبين فكرة أخرى أكثر عملية ، ولكنها أيضا أدعى إلى الشك والارتياب ، هى فكرة الطابع القومى ، التى تتلاءم مع العناصر المكونة أكثر مما تتلاءم مع التركيب البنائى .

(٢) لا يمكن أن يقال شىء بوجه عام عن طبيعة هذه التبعية ، إذ أن الطريقة التى تمارس بها قد تكون تسلطية وقد تكون ديمقراطية .

المثالية من ناحية أخرى . وتزداد هذه السمة وضوحا فى المراهقة ، اذ أن على المراهق ألا يقتصر على تعلم المقتضيات المثالية للسلوك الفردى، وانما ينبغى أيضا أن يتعلم المعرفة الذاتية المثلى لثقافته . واذن فالتعلم الاجتماعى بدوره ينمو فى ترتيب طبيعى ، يكون فيه الخاص سابقا للعام . وفى المرحلة المتأخرة للتكيف وحدها تبرر الثقافة الكاملة وجودها بأن تغرس فى المراهق مبادئها ومثلها العليا الأساسية ، وهى تفعل ذلك بطريقة مركزة ، وعلى صورة هى أشبه بالتلخيص النهائى قبل اعلان النضوج الاجتماعى . (ومن الملاحظ أن هذا بعينه مايحدث بالفعل فى بعض الثقافات التى لم تلم بعد بفن الكتابة) . ومن الممكن أن يظهر هذا الاتجاه السوى ، فى ظروف معينة ، متخذا صورة نزوع الى المثالية ، وهو النزوع الذى يلاحظ كثيرا بين المراهقين ، والذى هو الى حد بعيد انعكاس للتوقعات والآمال التى يكدسها المجتمع على المراهق خلال مرحلة تكييفه الاجتماعى .

المنظورات التاريخية :

كان كل مجتمع ، ولايزال ، يعمل حسابا للظروف الخاصة للشباب ، بقدر مايعد ذلك ضروريا وممكنا . وهذا الحكم يسرى أيضا على دور المراهق بما له من حقوق وواجبات خاصة . على أن هذا الدور ينظر اليه فى معظم الأحوال على أنه تعديل لدور البالغ ، بحيث تختفى تماما فكرة وجود فئة منفصلة من فئات العمر ، مستقلة من فئة البالغين ، ولها وظائفها وخصائصها الأساسية الخاصة . فالطفل يدخل عادة فئة البالغين عندما يصل الى النضوج الجنسى ، وقد يصادف فى هذه الفئة فوارق دقيقة ، ولكنها داخلية ، وعلى ذلك فالمراهقة هى فى واقع الأمر ظاهرة حديثة (١) .

---

(١) قارن هذا ، وكذلك المقدمة العامة ، بمقال ألفه H. Plessner بعنوان : Het Probleem der Generaties فى كتاب أشرف على نشره Jroenman, Heere and Vercruijer بعنوان Het Sociale Leven in al Zijn Facetten ، الجزء الاول آسن Assen ١٩١٨ .

=

وهناك رأى شائع بين غير المتخصصين ، ولكن علماء الاجتماع كثيرا ماياخذون به ، بل يكونون منه مذهبا فى بعض الأحيان ، وهو رأى كان ذائعا حتى بين فلاسفة القرن الثامن عشر . هذا الرأى ينظر الى المراهقة على أنها نتيجة لتأخر الاضطلاع بأدوار البالغين . ففى الماضى كان فى وسع الطفل عادة أن يستوعب ثقافة مجتمعه فى الوقت الذى يبلغ فيه مرحلة النضوج الجسمى الكامل ، وعندئذ يكون على استعداد للاضطلاع بدوره بوصفه بالغا . ولكن تقسيم العمل أدى ، منذ بداية العصر الحديث ، الى تأخير عملية التكييف الاجتماعى الى مابعد النضوج الجنسى . هذا كله صحيح ، ومن هنا كان من قبيل تحصيل الحاصل القول ان المراهقة لاتظهر الا عند حدوث تأخير فى التكييف الاجتماعى. غير أنه لايترتب على ذلك مطلقا القول ان من الواجب تفسير سلوك المراهقين وأحوالهم على أنها نتيجة لهذا التأخير ، وبالتالى نتيجة للاختلاف بين مرحلتى النضج الجسمى والنضج الاجتماعى . ويتضح ضعف هذه النظرية اذا أدركنا أنها تعميم لحالة المراهق الفرد الذى يعجز عن الوصول الى ارضاء سريع لرغبته « الطبيعية » فى أن تكون له أسرة وعمل مربح.

= وهذه الدراسة ترتكز ، فضلا عن ذلك ، على المقدمات المنهجية الآتية : المراهقة من حيث هى ظاهرة اجتماعية تظهر حينما يتجاوز النمو البنائى للمجتمع حدود الأسرة والجماعة المرتبطة بأواصر الدم أو الزواج ، ويقتضى بذلك نظما خاصة للتكييف الاجتماعى ، تجعل من المحتم تكوين فئات متجانسة للأعمار .

ومن الواجب التمييز بين هذه الحالة وبين الحالة الأخرى التى تؤدى فيها أسباب تاريخية خاصة إلى إعطاء وظائف محددة لفئة المراهقين . ففى الحالة الأخيرة لا يكون التقسيم إلى فئات ناتجا بالضرورة عن تعقد بناء المجتمع . وتتضح هذه الحالة فى الدول الحربية مثل أسبرطة ، وفى بعض القبائل الأفريقية . وهناك شكل ثالث للمراهقة يظهر حين يحول البناء الداخلى للأسرة دون تعاقب الأجيال . ولما لم يكن التقسيم إلى فئات محتوما فى هذه الحالة، فليس هذا شكلا بالمعنى الصحيح . وبطبيعة الحال فإن الأشكال المختلطة مألوفة تماما .

وتنصب هذه الدراسة على الشكل الأول وحده ، وهو الذى تعد المراهقة فى العصر الحاضر مثلا واضحا له . ومن الملاحظ أننا نعرض هنا لأصل هذه المراهقة من خلال سوابق التاريخ الأوربى . والأمر الذى يبرر ذلك أن المراهقة فى العصر الحاضر هى نتيجة نمو غير منقطع فى بناء المجتمع ، وأن هذا النمو يظهر فى أوربا فى أتم صوره وأقواها دلالة فى ظهور المجتمع الصناعى ، بما فيه من تقسيم للعمل .

فمن وراء هذه النظرية تفسير نفسي مبني على مبدأ ارضاء الرغبات، يكشف عن قصورها الايديولوجي . ذلك لأنها ، في محاولتها استخلاص الظواهر المراد تفسيرها من رغبات واعية توجد في المراهق الفرد ، تضحي بحقيقة حاسمة من وجهة نظر علم الاجتماع ، هي أن المراهقة فئة اجتماعية ، أو هي بالأحرى توجد على صورة عدة فئات متباينة متداخلة (١) .

على أن هذا لايعني بطبيعة الحال أن علم الاجتماع لايهتم بتلك الفئات التي تتكون من مواقف مشتركة بين عدة أفراد . فاكتشاف الطفولة الذي كان سابقا على تبلور المراهقة من الوجهة التاريخية ، وكان وثيق الارتباط به ، يقدم مثلا مفيدا لتحديد أنماط العمر على أساس مواقف متماثلة . والواقع أن الطفولة لم تكن تعد دائما ، وفي كل الأزمنة والأمكنة، مرحلة منفصلة من مراحل الحياة ، لها قيمها الاخلاقية والانفعالية الخاصة. وقد يبدو أن ملاحظة السمات المميزة للطفل لابد أن تؤدي الى رأي ايجابي كالرأي السائد حاليا عن الطفولة . غير أن الدليل على أن ما حدث بالفعل كان بعيدا كل البعد عن ذلك ، هو أن العصور الوسطى الأوربية كانت تفتقر الى أي ادراك لوجود عالم مستقل للطفولة . فقد كان ينظر الى الطفل على أنه شخص بالغ يحول عدم نضوجه دون تصرفه على طريقة البالغين . بل ان هذا ليتضح في الصور المرسومة التي كان الطفل يتمثل فيها على صورة تصغير لشخص بالغ . وكان هدف التعليم هو محاكاة سلوك البالغين قبل الأوان ، كما كان الأطفال يشاركون البالغين حياة العمل واللهو دون قيود . ولم يعد الطفل يعد انسانا ذا وظيفة خاصة ، ومشاعر وقدرات وأحلام خاصة ، الا في بداية العصر الحديث ، وبذلك أصبح منعزلا انعزالا كليا أو جزئيا عن عالم البالغين . ولقد كانت هذه النظرة الايجابية الى الطفولة ناتجة أساسا عن قوى اجتماعية .

---

(١) يوجد في أمريكا أنصار كثيرون لنظرية التكييف الاجتماعي المتاخر . ومن الأسباب التي تعلل ذلك أسطورة الاستقلال الاقتصادي المبكر ، التي ظهرت في ماضي أمريكا الزراعي ، حيث كان من الممكن تحقيقها في الظروف التي كانت توجد فيها مساحات لا حد لها من الأراضي البكر ، ثم انتقلت الأسطورة بنجاح إلى الحاضر الصناعي ، بل إنها إزدادت فيه قوة .

ذلك لأن الأسرة الحضرية في أواخر العصور الوسطى أخـــذت تصغر نسبيا فى حجمها ، بعد أن تركت الجماعة الأكبر حجما ، التىكانت تربطها آواصر الدم أو الزواج ، والتى كانت الأسرة الريفية لاتزال تنتمى اليها . ولم تعد أدوار الزواج عندئذ تحدد فى الأغلب من الخارج ،عن طريق التوقعات المستمرة للمجتمع المحلى الذى يعيش فيه الشريكان أو يعملان فيه ، وانما أصبح من الضرورى تثبيتها من الداخل ، عن طريق العلاقات الشخصية بين الشريكين . والتعبير التاريخى عن ذلك هــو اهتمام الأسرة التى تنتمى الى الطبقة المتوسطة بالمشاعر . والأهم منذلك أن الأطفال قد أزيح عنهم عبء مواجهة الحياة الواقعية . ففى المجتمــع الريفى ، تكون للطفل قيمته المباشرة بوصفه مكتسبا للرزق ، ولكنه يفقد هذه القيمة فى ظروف الحياة الحضرية ، وبدلا من أن يكون اتصاله الأغلب بالأشياء ، يصبح اتصاله الأغلب بالاشــخاص . ولهذه الحقيقة أهمية فائقة ، لاسيما وأن الطفل يغدو فى الوقت ذاته حرا لكى يتصل بوالديه اتصالا مستمرا ومقتصرا عليهما ، مما يتيح توطيــد الروابط الشخصية والعــاطفية الرئيسيــة بينه وبينهما . وفى مثل هذه العلاقة وحدها يجد الطفل مجالا لتنمية طبيعته الخاصة . وعلى ذلك فان مانطلق عليه اليوم اسم «الطفل» هو نتيجة لموقف متماثل ، ولتــأثيره فى وعى الأفراد وشخصيتهم .

على أن هذا التغيير ظل محدودا لان ازاحة العبء عن الطفل كانت تعقبها فى السنوات المتأخرة لطفولته فترة التدريب المهنى المعهودة ،التى كانت تعيده مرة أخرى الى حقائق حياة البالغين . وعلى ذلك فان امتداد عهد الطفولة أبعد من ذلك ينبغى أن يلتمس له تعليل آخر ، هوتقسيم الأطفال الى فئات متجانسة عند دخولهم المدرسة . فالمدارس المقســمة تبعا للاعمار لم تكن معروفة فى العصور الوسطى(١) . وهذا بدورهواحد من الأصول التى يرجع اليها استقلال فترة المراهقة . غير أن المشــكلة

---

(١) فيليب أوريس : الطفل والحياة العائلية . باريس ١٩٦٠ .
Philippe Ariès : L'enfant et la vie familiale .

تنتقل فى هذه الحالة الى مجال آخر ، اذ أنها لاتعود مسألة تأثيرات متماثلة على أفراد ، وانما على جماعات .

فطالما أن الطفل يظل داخل الجماعة الأسرية وحدها ، لايكون هناك مجال لظهور المراهقة بمعناها الصحيح . ومن المحال أن يستطيع الصغار أن ينموا فى أنفسهم وعيا مشتركا ، وخصائص مشتركة متأصلة الجذور ، الا اذا أتاح لهم البناء الاجتماعى أن يكونوا روابط مشتركة فيما بينهم. مثل هذه الروابط تغدو ضرورية كلما تجاوز بناء المجتمع العلاقات الأسرية وصلات الدم الى حد بعيد ، بحيث لايعود من الممكن اتمام عملية التكييف الاجتماعى داخل نطاق الأسرة . وهذا مايحدث بالفعل فى مجتمعات تقسيم العمل . ولقد بلغ تقسيم العمل فى العصور الوسطى حدا يكفى لتبرير وضع بعض الأنظمة التى تكفل الاتصال بين الصغار ، أى بين التلاميذ وصبيان الحرف ، مما أدى على الفور الى ظهور بعض ظواهر المراهقة. ولكن هذه الظواهر ظلت محدودة فى نطاقها وفى نوعها ، وذلك لأسباب منها أن هذه الجماعات تكونت فى البداية داخل هيئات تضم أعمارا مختلفة ، مثلما تكونت جماعات صبيان الحرف داخل منزل رب الحرفة ووسط أسرته ، ومنها أن أعضاءها كانوا لايزالون مختلفين قليلا فى أعمارهم ، كما هى الحال فى التلاميذ . وفى بداية العصر الحديث وحده بدأت المدرسة التى قسمت الى فئات متجانسة للاعمار تجمع بين الصغار من ذوى العمر الواحد سويا ، وباعداد كافية ، فى اتصالات مستمرة منظمة . وكان فى ذلك مزيد من الابتعاد عن ظروف عالم البالغين ، أتاح للصغار أن يعبروا فى علاقاتهم مع معاصريهم عن اتجاهات يختص بها عمرهم ، وأن يصوغوا هذه الاتجاهات فى أشكال ثابتة . ولاشك أنه كان من المستحيل أن تنمو مثل هذه الاتجاهات من قبل ، عندما كان الصغار مختلطين بآخرين ذوى أعمال مختلفة ، وعندما كانوا عاجزين حتى عن التنبه الى امكان وجود مثل هذه الاتجاهات . ومما زاد فى أهمية هذا الانتصار الذى أحرز فى ميدان الحرية الاجتماعية ، أن البالغين أخذوا يتعلمون ضرورة تقسيم الأطفال والمراهقين الى فئات أعمار مختلفة . وأدى ذلك برجال التربية الى وضع

طرق خاصة للتعليم ، وتوزيع المواد حسب الأعمار ، على حين أن البالغين قد اتجهوا بوجه عام الى الاعتراف بالمراهقة ، بوصفها مرحلة منفصلة وحالة محددة . وأخيرا فقد كان لابد أن يضع المراهقون معايير وعادات تنظم علاقاتهم . وهكذا أصبحت المراهقة ، بعد بداياتها الأولى ، تمثل عددا من الجماعات الصغيرة التى تتميز بوعى خاص وآراء ومواقف ومعايير وأمانى خاصة . وقد اعترف البالغون بالمراهقين بوصفهم فئة مستقلة ، عندما نسبوا اليهم مهام وصفات معينة يختص بها سنهم .

على أن هذا لايعدو أن يكون أصلا واحدا من أصول المراهقة . ويمكن القول ، بمعنى معين ، أنه لم يؤد الا الى ظهور الصورة السلبية للمراهقة : ذلك لأن الاتصال بين المراهقين ، الذى وضع له المجتمع نظاما خاصا له أغراض محددة ، لم يؤد الى ظهور حياة جماعية لها طبيعتها الخاصة وأساليبها المحددة الا بوصفها ناتجا عرضيا له فحسب . وبقدر ماكان المراهقون ، من حيث هم جماعة ، منفصلين عن البالغين ، كانت حياتهم الجماعية لاتخدم الا أغراضهم الخاصة وحدها ، ولم تكن لها وظيفة تؤديها للمجتمع ككل . ولما كانت هذه الحياة الجماعية قدتجاوزت أغراض التعليم العقلى والاخلاقى والعملى الذى وضعته من أجله نظم الاتصال بين المراهقين ، وتجاوزت نطاق الاعتراف بالاستقلال المحدود، الذى كانت هذه النظم تستهدفه بطريقة ضمنية ، فقد نظر اليها البالغون على أنها غير لائقة ، وأخفاها عنهم المراهقون . غير أن هذا الشكل الأول للمراهقة قد أدخلت عليه تعديلات أساسية، بل تحول بفعل تغيرات اجتماعية أخرى . ومن الممكن أن يطلق على حصيلة هذه التغييرات اسم الشكل الايجابى للمراهقة ، لأن نشاط المراهقين أصبح الآن يدخل فى وحدة ايجابية مع المجتمع . والظاهرة التى تكشف عن ذلك ، من الوجهة التاريخية ، هى أن « المراهقة » لم تصبح موضوعا للبحث والتفكير الا فى النصف الثانى من القرن الثامن عشر .

هذا الأصل الآخر للشباب يجب أن يلتمس فى حدوث تغيير فى التكيف الاجتماعى . ففى مجتمع تقسيم العمل ، ينبغى على الشباب أن يعد نفسه ، لا لمهنته فحسب ، بل أيضا لبيئة اجتماعية لايعرفها على الأقل

فى تفاصيلها الملموسة المحددة . وبينما كان فى الماضى يستطيع أن يتدرج فى مهنة أبيه دون أن يضطر الى التخلى عن الحياة الجماعية للطفولة أو المراهقة ، فقد أصبح لزاما عليه الآن أن يستبق بخياله الحياة الجماعية للجماعات المهنية والشخصية التى سينتمى اليها فيما بعد . وتختلف هذه الجماعات الأخيرة عن أية جماعة كان ينتمى اليها من قبل ، ليس فقط فى مقتضياتها الشخصية المهنية ، بل انها تتميز أيضا باخلاقياتها الحرفية ومعاييرها الطبقية وخصائصها المحلية ودينها وبصيرتها الاجتماعية وأنواع نفوذها ومعنوياتها الخاصة . والواقع أن النظر الى التعليم الرسمى على أنه لايحوى الا عناصر التدريب المهنى ، انما يعبر عن نظرة أضيق من اللازم اليه . ومما له دلالته أن التوسع فى التصنيع أدى بالتعليم الأوروبى الى أن يبدأ ، حوالى عام ١٨٠٠ ، فى التحول الى تكوين «الشخص المتكامل» ، على حين أنه كان لايزال يقتصر على الاعداد العملى فى القرن الثامن عشر . وليست هذه مفارقة رومانسية فى تاريخ الأفكار ، يمكن التغلب عليها بالالتجاء الى تلك الصيغة السهلة المريحة ، صيغة « التخلف الثقافى » ، وانما هى نتيجة اجتماعية ضرورية . وذلك لأن زيادة مرونة المجتمع وتعقده جعل الشكل القديم للتكييف الاجتماعى عقيما ، وأعنى به الشكل الذى كانت فيه الأسرة والجماعة المحلية والمدرسة المهنية هى التى تتولى مهمة التكييف . ففى المجتمع الذى نمت تركيباته الى حد يتجاوز الأسرة والجماعة المحلية بكثير ، كان التكيف الاجتماعى مهمة عسيرة بحق . ويكفى لايضاح مدى صعوبتها أن نشير الى ذلك الفيض الزاخر من الكتابات المتعلقة بالأخلاق الاجتماعية ، والتى كانت لازمة حتى فى القرون السابقة التى كانت المرونة فيها مازالت محدودة ، من أجل سد الفراغ الذى يفصل بين التربية فى الأسرة وفى الجماعة المحلية من جهة ، وبين الحياة فى مجتمع أكبر من جهة أخرى ، سواء أكان ذلك فى البلاط أو فى غيره من الأوساط .

وهناك شرطان عامان يظهران ، من الوجهة الوظيفية ، فى هذه الظروف . أولهما أنه لابد من صورة ذاتية مثالية تتيح للتكيف الاجتماعى

أن يتم على نحو يعلو فيه على الفروق المحلية ويستقل عن التركيب الطبقي . ولابد أن يكون لهذه الصورة طابع عام ، وبذلك تحقق تكاملا على مستوى أكثر تجريدا . والواقع أنه طالما ظلت مرحلتنا المراهقة والبلوغ تتلاقيان في نفس الجماعة الاجتماعية ، فقد كان التكييف الاجتماعي يتلاءم مع المواقف المتكررة ، وكان قابلا للتنبؤ به حتى في تفاصيله الملموسة ، وبالتالي يجد تبريرا كافيا في العادات والتقاليد . أما حين تكون المهن المنتظرة للشباب ، ومراكزهم الاجتماعية وأماكن اقامتهم ، مختلفة ومجهولة بنفس المقدار ، فان التكييف ينبغي أن يتجه الى مواقف عامة . والنتيجة الطبيعية ، التي تتمثل بتفاصيلها في التاريخ الأوربي ، هي احلال مبادىء ومثل عليا عامة للسلوك محل التقاليد الثابتة للسلوك (١) .

ومن جهة أخرى فلابد من أن تستوعب هذه الصورة باطنيا على نحو فعال . فلما كانت تفتقر الى القدرة الاقناعية التي يتسم بها النموذج العيني المتوارث بطريق التعود المباشر ، كان طابعها مثاليا تجديديا في أساسه . ولما كانت لاتمارس الا في الخيال ، فلا بد من استيعابها باطنيا بمزيد من العمق . ومما يزيد هذه الحاجة ضرورة ، ان المرونة والتنوع

---

(١) في كتاب « The Lonely Crowd الحشد المنعزل » (مطبعة جامعة ييل ، ١٩٥٠) أدرك المؤلف ، د . ريزمان D. Riesman هذه الحقيقة ، ولكن على المستوى الوصفي وحده . ذلك لأن الباحثين لم يلاحظوا بما فيه الكفاية مدى تأثير الاضطرابات التي أدى إليها نمو بناء المجتمع على نحو يتجاوز الصور التقليدية للحياة ، في الحركات العقلية للعصر الحديث ، ولا سيما في القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر . فمن الممكن أن نثبت بواسطة أدلة مستمدة من حياة المفكرين وكتاباتهم أن الحاجة إلى طريقة جديدة لتثبيت الحياة عن طريق نمط مثالي ، وهي الحاجة التي أملتها المقتضيات الوظيفية للظروف الاجتماعيه ، كانت تكمن من وراء عدد هائل من هذه المنجزات العقلية . ومن الواضح أن الحاجة إلى التثبيت العقلي لا بد كانت ملحة بوجه خاص في ألمانيا ، حيث لم يكن الافتقار إلى الوحدة القومية والثقافية يتيح نوعا من التوحيد القومي للسلوك مشابها لذلك الذي يوجد في انجلترا أو فرنسا . وهذا هو المفتاح الاجتماعي لفهم كثير من أوجه التاريخ العقلي الألماني في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر ، ولفهم ظواهر معينة واضحة الدلالة « كالرواية التربوية » والميل الشديد إلى النماذج التاريخية .

الحاليين يزيدان من صعوبة تحكم المجتمع فى صبغ السلوك بصبغة متجانسة . ولا يمكن أن يحدث استيعاب باطن عميق لمثل أعلى الا عن طريق التغلغل والتقمص المبنى على الخيال الخصب . وهذا يفترض مقدما تخفيف أعباء الحقائق المباشرة لحياة البالغين عن المراهق . ذلك لأن مطالب حقائق الحياة هذه تجعل عملية الاستيعاب الباطن مستحيلة من الوجهة النفسية ، كما أن مقتضياتها تتعارض فى مضمونها مع أى نموذج مثالى لأنها تقتضى دائما اتجاهات عملية وحلولا وسطى . ولا بد أن يتضمن تخفيف الأعباء على هذا النحو تحررا جزئيا للمراهق ، لا من القيم العامة ، بل من التربية الملموسة التى تلقاها من والديه ومن الوسائط الأخرى للتكييف الاجتماعى .فمن الواجب ألا يتشبث المراهق بالأنماط الخاصة لهذه الوسائط ، بل يجب أن يصبح حرا الى حد يهيئه لتلقى صورة ذاتية عامة ، وبالتالى للحياة فى مجتمع أكبر .

عند هذه النقطة وحدها تتضح الوظيفة الاجتماعية للمرحلة الجديدة للحياة (١) . فتلك العناصر التى تكتسبها الاتجاهات الفسيولوجية والنفسية للمراهقين ، وتلك الخصائص المشتركة المحددة التى يضفيها عليهم نظام تخصيص فئة متجانسة من العمر لهم ، وما تضيفه الى ذلك التربية المدرسية والتعليم حسب الأعمار ، وما يمكن أن يسهم به الاضطلاع المتأخر بأدوار البالغين ــ كل ذلك لا يصل بعد الى ما اعتدنا اطلاق اسم « المراهقة » ، بمعناها الصحيح ، عليه . بل ان الصورة الجديدة للتكييف الاجتماعى ، التى أشرنا اليها ، هى وحدها التى تحدث

---

(١) لم يتح لنا ضيق المكان أن نعرض هنا للصورة الإيجابية للشباب إلا من ناحية وظيفتها . وعلى الرغم من أن طريقة العرض هذه غير مقبولة تاريخيا ، فمن الممكن التماس العذر لها لأن هدفنا ما زال مقتصراً على التمهيد للمناقشة . ولا بأس فى هذا الصدد من أن نقول كلمة عن كتاب « ايزنشتات S. N. Eisenstadt » الرائع « من جيل إلى جيل : فئات العمر والتركيب الاجتماعى From Generation to Generation : Age Groups and Social Structure « لندن ، ١٩٥٦ » فهذا الكتاب الذى لا يستغنى عنه فى أية معالجة جادة لهذه المشكلة يعانى من ضعف أساسى ، هو النزعة الوظيفية المفرطة : إذ يعتقد أن من الممكن استخلاص الحقائق الاجتماعية والتاريخية من المطالب والمقتضيات الاجتماعية .

ذلك التغيير المناظر لاكتشاف الطفولة ، والذى يعترف فيه بالمراهقة بوصفها مرحلة للحياة لها أهدافها الخاصة . وعندئذ لاتعود المراهقة مجرد نتيجة لتأخر الاضطلاع بأدوار البالغين ، وهو التأخر الذى يقتضيه التنظيم الاقتصادى للمجتمع لصالح التدريب المهنى ، والذى يؤدى الى نتيجة ثانوية غير مرغوب فيها ، هى ظهور أنواع جديدة من الاتصال الاجتماعى داخل فئات الأعمار المتجانسة . وانما يضاف الى هذا التأخير هدف ايجابى شامل ، ويبدأ بذلك ظهور نوع جديد من المراهق .

ان العامل الحاسم هو اعفاء المراهق من المطالب الملموسة للحياة اليومية . فلابد أن يتخذ المراهق لنفسه مثلا أعلى من شأنه أن يتيح له اتخاذ القرارات بمحض ارادته فى الحالات الطارئة غير المتوقعة ، وفى أية جماعة اجتماعية ، ويظل مع ذلك متمشيا مع المعايير الاجتماعية . ولما كان من المتعين عليه أن يعيش ، فى المدى الطويل ، حياته المستقلة ، فلابد من تشكيله على نحو أدق . وهذا يقتضى اعدادا أطول عن طريق عزله ، فى الواقع والخيال معا ، عن عالم البالغين . وعلى هذا النحو اعفاؤه من الأعباء ، الذى يتم عن طريق انفصاله فى المدرسة ، وظيفة أعلى . ولكن اذا حل محل النموذج الذى يكونه أبوه أو محل أيةأنماط أخرى للسلوك مستمدة من فئة العمر التى ينتمى اليها ، مثل أعلى عام استوعبه داخليا بعد اتمام تكييفه الاجتماعى ، فان نظرته الى الحياة يتغير منظورها . فعلى حين أن الفرد لم يكن فيما مضى يهتم الا بمسألة كون الفعل الفردى صحيحا أو سليما ، فانه يواجه الآن بمشكلة تحديد طريقة توحيد سلوك حياته ، مع الاحتفاظ بها قريبة من المثل الأعلى . وهنا تقع على عاتق الفرد مسئولية بناء حياة موحدة من مجموعة من الأفعال الفردية ، ويبدأ فى النظر الى الحياة ككل ، وفى اضفاء هوية عليها من خلال هذا المنظور . والواقع أن هذا الاستباق التخيلى للحياة ككل هو الذى يكون جزءا من المفهوم التقليدى للمراهقة . وهكذاتتخذ المراهقة ، فى معرفة المراهق لذاته ، طابع لمرحلة المستقلة للحياة ، التى تكون مهمتها اعداده داخليا لحياة البالغين . ولا تظهر مشكلة الأجيال بمعناها الصحيح حتى يعتاد المراهق هذه النظرة الى الحياة (وان لم

تكن ترجمتها الى واقع فعلى ضرورية لذلك) . وعلى حين أن المشكلة كانت فيما مضى تتعلق بمدى الحرية التى يمكن ان يصل اليها المراهقون لكى يعيشوا الحياة الخاصة بفئتهم ، فان الصورة الجديدة للتكييف الاجتماعى لاتدع مجالا للشك فى أن للمراهقين الحق فى حياة وأمان اجتماعية خاصة بهم .

الأسباب :

لسنا فى حاجة الى أن نثبت أن المراهقة لم تعد فى العصر الحاضر مثالا لهذا النمط . فافتقارها الى مثل أعلى بالغ يظهر بكل وضــوح فى حياتها المكرسة للأمور العينية الملموسة . وانما تمثل المراهقة فى العصر الحاضر نمطا جديدا ، ينبغى أن تلتمس أسبابه فى ظروف معيشتها قبل كل شيء .

ولنقل فى البداية أن أهمية فئة المراهقة قد ازدادت الى حد هــائل. فلما كانت فترة التعليم قد طالت فى كل المجالات ، فان المراهق يتعرض وقتا أطول لاتجاهات فى داخل فئة العمر التى ينتمى اليها . ولمــا كان المراهقون يظلون سويا مدة أطول ، فان هذه الاتجاهات تتاح لها فرصة أفضل لكى تتجمد فى صور ثابتة للحياة الجماعية . ولما كانت الجماعات قد أصبحت أكبر وأبعد عن التجانس ، فقد قلت الفرص أمام أفــرادها لادخال الصور الأبوية أو البالغة (adult) فيها . وهكذا يظهر ضغط قوى نحو الصور الاجتماعية التى أصبحت شائعة فى كل جمـــاعات المراهقين .

وفضلا عن ذلك فقد تعددت هذه الجماعات ، اذ أضيفت منظمــات رسمية وغير رسمية لاحصر لها الى تجمعات زملاء الدراسة أو الأصدقاء: فمنها منظمات تعينها الدولة أو المجتمع المحلى أو غيرها من الهيئـــات العامة ، ومنها حركات الشباب وجمعياته ، ومنها التجمعات العــارضة أو الدائمة التى تنشأ لأغراض التسلية أو قضاء أوقات الفراغ . ويؤدى ذلك كله الى قضاء المراهق وقتا طويلا جدا بين أفراد نفس فئة العمر التى ينتمى اليها . وهنا أيضا تمارس المرونة وانعدام التجانس جاذبية فىاتجاه الصور العامة التى تختص بها كل فئة من فئات العمر .

ومن الظواهر الجديدة أيضا نمو التركيبات الثانوية ، أى الجمعيات التى تنظم لأغراض عملية فى الحكومة والشركات والصناعات وغيرها من القطاعات العامة . فقد كان المراهق يجد نفسه فيما مضى مقتصرا على مايسمى « بالجماعات الأولية » (وهى الأسرة والأصدقاء والمعارف) التى كان يقوم فيها أفراد قلائل بعملية اتصال شخصى متبادل تضم كل مجالات الحياة . بل لقد كانت المدرسة ذاتها تعامل وكأنها جماعة أولية ، على الرغم من أنها كانت فى حقيقتها منظمة ثانوية لها هدف محدد . ذلك لأن المدارس التى كانت تضم عددا محدودا من التلاميذ، وكان الاتصال فيها وثيقا بين الآباء والمدرسين ، كانت تتيح للتلاميذ فرصة معاملة المدرسة وكأنها امتداد للبيت ، ومعاملة المدرس فى الفصل الصغير على أنه يرتبط معه فى صلة شخصية . وظل التعليم بعد المدرسة الابتدائية عملا شخصيا تحققه الأسرة . أما اليوم فمن الواضح أن المدرسين والمدرسة قد أصبحوا أدوات فى يد المجتمع ، وعن طريقهم يغدو المجتمع راعيا مخلصا حنونا للمراهق . وتتيح الدولة والمجتمع مباشرة للمراهق للحصول على تعليم عال ، وذلك على الأقل بأن يفرضا على والديه الزاما غير مكتوب . وفضلا عن ذلك فان أشد المنظمات تنوعا ، كالحكومة والأحزاب والاتحادات العمالية وغيرها من المؤسسات العامة ، تضطلع بمهمة رعاية شئون المراهقين ، وذلك عادة عن طريق شعب خاصة فيها . ويستمر هذا التخصص فى أوجه النشاط الاقتصادية والثقافية ، اذ تخاطب هذه المراهقين بوصفهم فئة . وهكذا ينفصل المراهق باستمرار بوصفه عضوا فى فئة ، انفصالا واقعيا وواعيا فى آن واحد ، عن طريق الأوامر والنواهى ، والتهذيب والتعليم ، والخدمات والبرامج والسلع والرعاية والارشاد ، ولم يعد المسئولون عن انفصاله أشخاصا بالغين يرتبطون بجماعات ينتمى اليها ، وانما هم موظفون فى منظمات وادارات ليس لها صلة شخصية به . ولم يعد وعيه يتشكل عن طريق عضويته فى جماعات صغيرة لها مقر اجتماعى تعيش فيه ، دون أن يكون لها الحق فى مكان عام مخصص لها ، وانما يتشكل بعضويته فى جماعة عامة من المراهقين يعترف بها شريكا اجتماعيا . وهكذا تصبح

المراهقة اشتراكا فى المصالح ، ويسمح لها بالانتفاع من الوسائل غير الرسمية لضمان مصالحها الخاصة ، وكذلك بتكوين منظمات خاصة بها لهذا الغرض ، لها جهازها الكامل ، وموظفوها المختصون . ولم يعد من الممكن معاملة المراهقة على أنها مرحلة خاصة فى الحياة ، ينمو فيها الوعى الذاتى للمراهق فى سياق من التنظيم التركيبى لتجمعاته المتعددة ، ومن المشاركة فى النظم الثانوية للمجتمع . ولا يشعر المرء بأنه شاب عن طريق التجربة الشخصية التى يواجه فيها البالغين ، بل عن طريق العضوية فى جماعة . وهكذا تصبح المراهقة حالة ثابتة تفتقر الى أية مهام خاصة بها .

وفضلا عن ذلك فان المراهق يتحرر من الجماعات التى يتفاوت أعضاؤها فى العمر . فالأسرة المعاصرة ليست مرتبطة بالأقارب فى مكان اقامة مشترك ، ولا يكاد يكون لها اتصال بهم . وفى هذه العزلة يفتقد جيل الجدود . ولما كانت أدوار الوالدين تغدو أكثر ألفة ومحبة ، فان الوالدين يفقدان مركزهما بوصفهما أفرادا ينتمون الى الجيل القديم . وهكذا تتحول العلاقات بين الأجيال الى روابط عاطفية مبهمة ذات طابع فردى ، لا سيما بعد أن فقدت الأسرة وظيفتها فى ميادين هامة (كالتعليم وقضاء وقت الفراغ وممارسة الشعائر الدينية وكسب الرزق). وأصبح ينتظر من المراهق أن يتكيف انفعاليا مع الموقف القائم ، بطريقة لا تنم عن أية سمات يختص بها سنه . وعلى ذلك فان القضاء على الفروق بين الأجيال ، والزمالة ، قد حلا محل التقسيم الى فئات للأعمار. ومما ييسر هذا الاتجاه ، تناقص متوسط سن الوالدين (١) . ولما كان الوالدان بدورهما قد تحررا من أغلال الأجيال ، فانهم هم أنفسهم

---

(١) تنبأ بعض الباحثين بأن تناقص سن الزواج والإنجاب المبكر للأطفال ، فى الولايات المتحدة سيؤدى فى عام ١٩٨٠ إلى أن يكون الإبن مستقلا وعلى استعداد للدخول فى معترك الحياة فى الوقت الذى يكون فيه والده فى سن الأربعين . ومعنى ذلك أن الطفل لن يكون له أى اتصال من الوجهة العملية ، بأشخاص يتجاوزون سن الخامسة والثلاثين . ومع ذلك يبدو أن هذا التطور يلقى ترحيباً ولا يجد الناس فيه أية غضاضة .

يكشفون عن سمات تنتمى الى مجال الأحداث . غير أن المراهق لا يكاد يتصل بالبالغ ، حتى خارج نطاق الأسرة . فالمدرسون والرؤساء فى العمل ورجال الدين يظلون مبتعدين عنه ابتعاد الأقارب الثانويين ، لأن المجال الاجتماعى للأسرة أضيق من أن يشتمل عليهم . بل أنه لا يتسع لتمكين الوالدين من الاشراف على نشاط المراهق ، وذلك فى الحالات التى لا تحول المشاغل المهنية فيها دون ذلك منذ البداية . فالاتصال الاجتماعى بين المراهقين لم يعد يحدث داخل الشبكة المحكمة للعلاقات العائلية ، ولا يمكن بالتالى أن يصبح موضوعا للتبادل بين الوالدين . وهكذا يفقد المراهق هنا أيضا أنموذج حياة البالغين ومرآتها . وينعكس هذا الوضع فى كون الأسرة المعاصرة تكيف أبناءها اجتماعيا « فى اتجاه متباعد عنها » ومتجه نحو المجتمع . فالنجاح فى الحياة العملية ، لا الاندماج فى الأسرة وقيمها ، هو الذى يحدد آفاق التعليم . أما تحديد الغاية ، واختيار الوسيلة ، والمسئولية ، فكلها أمور تترك على نحو متزايد للمراهق نفسه . وهكذا فان التحرر من الجماعات التى يتفاوت أفرادها فى العمر ، وازدياد الاستقلال البنائى لفئات العمر ، هما مظهران يكمل كل منهما الآخر من أجل اضفاء قدر كبير من الاستقلال على المراهقة المعاصرة .

وعلى هذا النحو يكتسب المراهقون قدرة لا حد لها على التغلغل فى الواقع الملموس لحياة البالغين ، وتفتح أمامهم مجالات الجنس والرزق، وأوجه نشاط البالغين فى الترفيه والترويح وقضاء أوقات الفراغ ، والأهم من ذلك كله ، فى استخدام الثقافة المادية ذاتها . وتنشأ هذه الأوضاع بسبب أشكال الاستقلال الاقتصادى المبكرة من جهة ، وبسبب تعدد صور الرعاية من جهة أخرى ، وبسبب مبادرة المراهق نفسه من جهة ثالثة . وتزداد هذه القدرة اتساعا بفضل وسائل الاتصال التى تساعد المراهق على أن يسهم فى مجالات حياة البالغين بخياله ، ان لم يسهم فيها اسهاما فعليا أيضا . وبقدر ما يظل التكييف الاجتماعى ناقصا ، فان المراهقين يكونون قادرين على الانتفاع من ثقافة البالغين بطريقة انتقائية لأغراضهم الخاصة . غير أن من المحال الاستمرار فى الحياة

فى فراغ اجتماعى ، دون تأكيد للأهداف ، ولأنماط السلوك ، وللأمانى والمعايير . والنتيجة الطبيعية هى أن المراهقين يأخذون على عاتقهم مهمة تنظيم كل مجالات البلوغ بمعايير ثابتة . فعليهم أن يحـددوا قيمهم ومواقفهم وعاداتهم ومعاييرهم الخاصة اذا شاءوا ألا يفقدوا أنفسهم فى عملية استكشاف عالم البالغين وامكانياته اللامحدودة . وهكذا تعلو المراهقة الى مرتبة الثقافة الفرعية . وبفضل هذا الاستقلال البنائى ذاته يتاح للمراهقين تكوين تلك الجماعة المتجهة الى التجانس، التى يكونونها الآن بالفعل .

وهكذا تتضح الآن الأسـباب الاجتماعية فى صـورتها العامة . فالعوامل الحاسمة هى الاستقلال البنائى والانفصـال عن البالغين ، والاشتراك فى المجتمع ككل ، واعتراف المجتمع بذلك ، والقدرة غير المحدودة على الاندماج فى واقع حياة البالغين ، بدلا من التخلص من أعبائها . هذه الأسباب تتضافر من أجل تشكيل المراهق تشكيلا كاملا بواسطة ثقافته الفرعية . وهكذا يعد المراهق نفسه عضـوا فى جماعة بلغت مركزا متساويا ومستقلا يقف الى جانب مركز البالغ . ونظرا الى أن المراهقة لم تعد محطـة فرعية فى طريق الحيـاة ، فان الفروق بين المراهقين والبـالغين تنكمش بحيث تقتصر على السـمات الخارجية والعرضية . ولهذا السبب ينظر المراهق الى من هم أكبر منه على أنهم يتمتعون باستقلال أكبر ، كما يتضح بوجه خاص فى أدوارهم المهنية والزوجية . ولابد أن تبدو له المراهقة مجرد تأخير فى النضج الاجتماعى ، يتمتع هو بمزاياه على أية حال فى صورة أشكال تعويضية . ومع ذلك فان اندماج المراهقين فى المجتمع قد ازداد قوة وسرعة فى واقع الأمر . فالاستقلال الاقتصادى وسن الزواج يتوصل اليهما الآن فى وقت أسبق بالقياس الى القرن التاسع عشر . ولكن حتى لو قارنا الحالة الراهنة بما كان يحدث فى القرون السـابقة ، فان من التضليل على الأقل أن نتحدث على نحو قاطع عن تكامل أو اندماج متأخر ، نظرا الى أن أعدادا كبيرة من البالغين لم يكونوا يبلغون أبدا الاستقلال الاقتصادى الذى يجعـل الزواج وتكوين الأسرة ممكنا ، أو لم يكونوا يبلغونه الا فى

صورة حق مشروط فى استخدام موارد الوالدين طالما ظلا على قيد الحياة . اذن فظهور المراهقة ونموها لايفسران بتلك الحقيقة التى لا يمكن انكارها ، وهى الاختلاف بين فترتى النضوج الجنسى والنضوج الاجتماعى ، بل بتكوين جماعات مراهقة . وعلى هذا النحو وحده نستطيع أن ندرك السبب فى أن الاندماج فى أسرة ومهنة لم يعد يعنى نهاية المراهقة . فالمراهق الذى يتشكل بجماعاته الخاصة لا يكاد يكتسب تلك الاستعدادات التى تتيح له التحول سريعا الى حالة البالغين ، وانما يحتفظ بروابطه بمعاصريه ، وباعتماده على عالمهم ، وبعادات ثقافتهم الفرعية ، خلال فترة أطول من الزمان . وهو يزداد فى عمله انعزالا عن زملائه الأكبر سنا ، لأن التنظيم النفعى للحياة المهنية الحديثة يعمل ، فى هذه الحالة بدورها ، على جعل البالغ يتوارى وراء وظيفته .

التكييف الاجتماعى :

فماذا عسى أن تكون وظيفة التكييف الاجتماعى فى هذه الظروف ؟ هل يتيح ازدياد درجة الاستقلال للمراهق أن يندمج تماما فى المجتمع ؟ ينبغى أن يلاحظ أولا ، فى هذا المجال ، أن البناء المهنى قد أصبح مستقلا الى حد بعيد عن شخص الموظف . فمن الممكن أن تتعلم المهن وتعلم وتمارس وتؤدى دون ابداء اهتمام كبير بالمواقف والآراء فى المجالات الأخرى للحياة . واستمرار البناء المهنى مضمون فى هذا المستوى على الأقل ، أما التكامل الباقى للمراهق فلا علاقة له بهذا الموضوع . غير أن من الواجب بطبيعة الحال أن تعلم الأدوار الأخرى اذا ما أراد الفرد أن يؤدى وظيفته فى المجتمع ، أو اذا أراد المجتمع ذاته أن يؤدى وظيفته . فلكى يكون المرء زوجا وأبا ووصيا وعضوا فى ناد وعميلا لمصرف ومواطنا ومستهلكا وعضوا فى طبقة أو طائفة دينية أو حزب ، فلابد له من معرفة واسعة واتجاهات عميقة الجذور .

والواقع أن نقطة البداية فى الدراسة الاجتماعية للأسرة والشباب هى تلك الحقيقة الحاسمة ، وأعنى بها أن أساسيات أدوار البالغين هذه

لم تعد تتعلم فى الأسرة . (1) بل أنه لما كان النمو البنائى للمجتمع يتجاوز نطاق الأسرة ، فليس هناك مفر من ذلك . وهكذا لم يعد أمام الاسرة الا أن تكيف الطفل اجتماعيا بأن تلقنه الدرس الأولى الذى يتعلم فيه كيف يتحكم فى جسمه ولغته ودوافعه ورغباته . صحيح أن الطفل يكتسب ، الى جانب ذلك ، اتجاهات ودوافع وأمانى ومعارف عامة ، ترسم اطار حياته التالية . غير أن من الواجب أن يقال على وجه الاجمال ان أدوار البالغين لم تعد تتعلم فى الأسرة . وهكذا مايتضح على الفور فى حالة الأدوار التى تقتضى معرفة خاصة (أى الأدوار المهنية) أو تحتاج الى تدريب منظم . كما يتضح أيضا فى حالة الأدوار التى تؤدى فى النظم الثانوية : اذ أن هذه الأدوار تقتضى سلوكا موضوعيا غير شخصى ، لا يكتسب الطفل الاستعداد له من علاقاته العاطفية الوثيقة فى الأسرة . ولكن مما له دلالته أن الأسرة لم تعد تستطيع التحكم على نحو حاسم فى فهم الطفل للأدوار الأولية (كأدوار الزواج والصداقة) .

وينبغى أن نضيف الى هذه الملاحظة السلبية فكرة ايجابية هى أن التكييف الاجتماعى للمراهق يتم اليوم فى جماعات المراهقين ، وعن طريق ثقافتهم الفرعية . وهذا ما يظهر بوضوح فى حالة الأدوار الخاصة التى يتعين تعلمها فى جماعات مرتبطة بتركيبات ثانوية . وهكذا فان الأدوار فى الطوائف الدينية أو الأحزاب السياسية يتم تعلم الجزء الأكبر منها بواسطة جماعات خاصة للشباب ، تنظمها هذه المؤسسات ذاتها . والأهم من ذلك أن الثقافة الفرعية للمراهقين تتحكم الآن فى الفهم العام

---

(1) يستطيع القارىء أن يجد أفضل بحث مطول للمراهقة المعاصرة فى كتاب : P. H. Landis : Adolescence and Youth ب . هـ . لانديس : المراهقة والشباب نيويورك ١٩٥٢ ، وفى كتاب «هـ . شلسكى : الجيل الشكاك : H. Schelsky : Die Skeptische Generation دوسلدرف ١٩٥٧ ، وينبغى أن يلاحظ أن كلا من هذين الكتابين يحلل المراهقة فى بلد معين . أما إذا شئنا عرضا أعم ، فلنرجع إلى كتاب « بارسونز وبيلز : الاسرة والتكييف الاجتماعى وعملية التفاعل ، Parsons & Bales ، Family, Socialization and Interaction Process ، جيلنكو ، الينوى ، ١٩٥٥ ويتضمن هذا الكتاب أيضاً بعض الأدلة التى تثبت النظرية القائلة إن الأسرة المعاصرة تقوم بتكييف افرادها اجتماعيا « فى اتجاه متباعد عنها » .

للأدوار . وليس معنى ذلك اغفال النصيب الذى تسهم به المؤسسات التعليمية المختلفة فى تكييف المراهق اجتماعيا ، أو تسهم به تجربته الشخصية . والمعلومات التى يكتسبها من المذياع والكتب المتخصصة والسينما والتليفزيون والروايات والمجلات ، فى السوق الحرة للحقائق. غير أن كل المعلومات والمواقف المكتسبة على هذا النحو تتعرض آخر الأمر للتفسير والتشريع من جانب المراهقة بوصفها جماعة وثقافة فرعية. ولا شك أن ذلك يخدم غرضا ، اذ أن المراهق لا يستطيع ، بدون دعامة اجتماعية ومرآة ، أن يسيطر على الواقع الهائل الاتساع الذى يوضع فى متناول يده . وانما هو يحتاج الى قيم ومعايير واتجاهات ومواقف وعادات لتشجيع سلوكه وتبريره فى مواجهة هذا الواقع . ويتمشى اغتصاب مجالات حياة البالغين ، من الوجهة الوظيفية ، مع ادخال المعايير فى هذه المجالات . وهكذا فان القدرة على النفاذ الى واقع حياة البالغين يتمشى مع ظهور ثقافة فرعية . ولو لم تكن للمراهق أخلاق وعادات وعرف وقيم خاصة به ، « وأرضية » اجتماعية ومرآة ، لظل عاجزا أمام الحقائق المتاحة له .

وهناك مسألة واحدة ينبغى تأكيدها بوجه خاص من بين كل المعارف والمعلومات والاتجاهات والدوافع والعادات والمواقف والأمانى والمفاهيم والارتباطات التى تنقلها الى المراهق ثقافته الفرعية بطريق مباشر أو غير مباشرة . فكما قلنا من قبل ، تؤدى معظم أدوار البالغين فى صدد بناءات ثانوية . تكتسب معرفة المهام اللازمة لذلك بالتعليم والتجربة . غير أن الأدوار لا تستنفد بالمهام الموكولة اليها ، وانما هى تشمل أيضا ، فى المواقف العينية الملموسة ، علاقات بين أشخاص . ويتضح ذلك فى حالة الأدوار المهنية ، التى لا يكفى فيها توزيع المهام حسب خطة موضوعة ، لتنظيم العلاقات بين أصحاب الأدوار ، وانما تظل هناك دائما مسائل متعلقة بالكرامة والتعاون والرغبة فى أن يتصرف المرء كما يريد . ففى هذه الأمور نفسها ، لا فى المهام الموزعة ، تكمن الصعوبات الأساسية التى تتمثل فى أدوار النظم الثانوية . وهنا تستطيع فئة المراهقين ، بطبيعتها ، أن تعمل على اعداد المراهق . ومن الوسائل التى يتحقق بها ذلك ، تفريع الفئة الى نظم ثانوية . والأهم من ذلك أن البناء الداخلى

لجماعات المراهقين يشجع على ظهور نفس العلاقات التى تتميز بها النظم الثانوية . فالطابع القابل للتعميم الشامل ، الذى تتميز به هذه الفئة ، وحجمها ومرونتها ، وافتقارها الحتمى الى توزيع دائم للمراكز ،والطابع المتقلب الميــال الى التجديد المستمر ، الذى تتميز به ثقافتها الفرعية ، والذى هو حتمى بدوره ـــ كل ذلك يحول دون تكوين علاقاتشخصية بين الأصدقاء ، ويساعد بدلا من ذلك على تكوين اتصــالات سطحية عشوائية . والاتصال الاجتماعى المستمر بمعاصرين متعددين يتغيرون كثيرا ، يؤدى الى تكييف اجتماعى مفرط ، ينمى القدرة على التعامل مع أى شخص ومعاملة كل بالطريقة التى تناسبه ، وبذلك يغرس تلك الاتجاهات والآراء العامة التى تتميز بها النظم الثانوية فى أيامنا هذه تميزا اضحا .

وعلى هذا النحو يتعين علينا أن نعتاد الفكرة القائلة أن التكييف الاجتماعى للمراهق قد تحول الى تكييف اجتماعى ذاتى . فلم يعد البيت جسرا يوصل الى المجتمع ، وانما أصبح طريقا مسدودا . ولم يعد الطفل يعتاد التعامل مع المجتمع عن طريق الامتداد التدريجى للروابط والعلاقات التى تجمع بينه وبين والديه وأقاربه (وما يترتب على ذلك من تعديل لهذه الروابط والعلاقات بطبيعة الحال) ، كما يتمثــل ذلك فى علاقة « العم » الشائعة بين الطفــل وبين الغرباء . ذلك لأن ضيق المجــال الاجتماعى للأسرة يجعل ذلك مستحيلا . وبدلا من ذلك ، أصبح الطفل يستخدم جماعات المراهقين نقطة وثوب الى المجتمع . فهى تعده لبناءات اجتماعية هامة ، وتكسبه معرفة وآراء واتجاهات ، وتمهــد له طريق ادراك الحقائق التى أصبحت متاحة له . على أن هذا الطريق الى عالم البالغين لا يؤدى الى قطع الصلة بجيل الوالدين . فعلى حين أن المراهق كان يتعين عليه منذ فترة قصيرة أن يخرج عن حدود أسرته ليكتســب المعرفة والخبرة اللتين كان يحتاج اليهما أو يعتقد أنه يحتاج اليهما ، فى حياته المقبلة ، فيبدو أن هذه الظاهرة لم تعد هى المميزة للشكل المتطور من المجتمع الصناعى . فالأسرة اليوم تعطى حرية جزئية للأطفال ذاتهم ، وتفتح أمامهم مجالا مباشرا لبعض ميادين حياة البالغين الاجتماعية . وانا

لنعلم جميعا أن الأطفال المراهقين أصبحوا « يعرفون حقائق الحيـاة » فى سن مبكرة جدا ، بل انهم يبعثون فينا ، لهذا السبب ، احساسا بأنهم قد شبوا ونموا . وهذا أمر تدركه الأسرة من حيث المبدأ ، اذ تكيف الأطفال اجتماعيا « فى اتجاه بعيد عن ذاتها » . واذن فمن الخصائص المميزة للمجتمع الحديث أن التكييف الاجتماعى للطفل فى الأسرة يضاف اليه فى سن مبكرة تكييف اجتماعى من الخارج تقوم به وتوجهه أساسا جماعات المراهقين . وعلى حين أن الطفل سيعانى حتما صعوبات ذاتية فى المرحلة الأولى للمراهقة ، فمن الواجب ألا ندع هـذه الصعوبات تخفى عنا حقيقة هامة ، وهى أن هناك استمرارا أساسيا فى اندماجـه فى المجتمع . واذا لم يكن المراهقون قد أصبحوا يتمردون بالفعل على من هم أكبر منهم ، فمرد ذلك الى أن هذا التمرد لم يعد ضروريا ، اذ أن الاستقلال البنائى للمراهقة يضمن لهم تغلغلا تدريجيا فى المجتمع . والواقع أن امتداد مرحلة المراهقة فى المرحلة المتأخرة للطفولة انما هو تعبير عن هذا الاستمرار . فالطفل ذاته ، والمراهق على نحو متزايد، يجد أن الطرق التى تؤدى الى المجتمع دون أن تمر بالأسرة ممهدة بما فيه الكفاية .

واذن فالاشتراك فى فئات متجانسة للعمر هو فى الوقت الحالى أمر مميز للمراحل المبكرة للحياة . وهذه الفئات ترتبط بالمجتمع بطريقتين : الطريقة الأولى هى الارتباط به بالقدر الذى يكون به مجال الحيـاة الحقيقية مفتوحا أمامها ، وذلك عن طريق المعلومات التى تنقل اليها من جهة ، وعن طريق اغتصابها لمجالات حيـاة البالغين من جهـة أخرى ، والطريقة الثانية هى الارتباط به بالقدر الذى ينادى به المجتمع أطفاله ومراهقيه مباشرة عن طريق مؤسساته ومنظماته . وقد يتخذ هذا النداء فى الحالات المتطرفة شكل « شباب الدولة » ، وهو نظام أصبح معروفا لدى البلدان الخاضعة لأنظمة الحكم الشمولية . غير أن هذا النداء يوجه أيضا فى البلدان الغربية ، حيث يتجاوز نطاق المؤسسات التعليمية الخالصة ، ويشتمل على منظمات متعددة للدولة والأحزاب والشركات والثقافة ، فضلا عن كثير من الهيئات الأخرى التى تتجه أهدافها الى

المراهق بوجه خاص . والواقع أن المجتمع الحديث لا يستطيع من حيث المبدأ أن يتخلى عن هذا النداء . فعن طريق الروابط التى تصل بين جماعات المراهقين وبين المجتمع ، تكتسب هذه الجماعات الاتجاه والاستمرار الذى يجعل لتأثيرها فى المراهق طابع التكيف الاجتماعى مع أدوار مجتمع البالغين .

الشخص :

الى أى حد سيؤدى هذا النوع من التكييف الاجتماعى بالضرورة الى تغيرات اجتماعية ؟ هناك حقيقة واضحة ، هى أن المراهقين يتعين عليهم أن يضطلعوا بأدوار البالغين سواء أرادوا ذلك أم لم يريدوه .وهذه الحقيقة قد تلقى بسهولة ظلا من الغموض على مسألة دلالة المراهقة فى العصر الحاضر ، وأهميتها بالنسبة الى المجتمع ككل . ونتيجة للحقيقة السابقة فان الصعوبات التى يخلقها كل جيل جديد لنفسه وللأجيال الأكبر منه وللمجتمع ، يبدو أنها ترتد الى أزمات متكررة ولكنها دائما مؤقتة . وحتى لو سلمنا بأن هذا النوع من التكييف الاجتماعى يمكن أن يؤدى بالضرورة الى تغيرات فى بعض الأدوار ، فان مفهوم الدور لا يصلح كل الصلاحية لادراك التغيرات فى كثير من الأدوار فى اتجاه واحد ، أو لادراك الدلالة الكاملة لمثل هذه التغيرات . ومن هنا فان مفهوم الشخص ، وان يكن أصعب كثيرا ، يبدو أنسب لتحقيق هذا الغرض الى حد بعيد .

ونستطيع أن نبدأ هنا بالقول أن كثيرا من الخصائص يتبدى فيها توزيع معين حسب الأعمار . فبعض الخصائص لا يمكن اكتسابه الا بعد تثبيت بعضها الآخر ، وبالتالى لا يمكن أن تكتسب الا فى عمر معين . على أن من الواضح أن الخصائص المميزة لفئات العمر العليا تضيع تدريجيا فى المجتمع الحديث . ولما كان البالغون مستبعدين من عالم الأطفال والمراهقين ، فان نماذج السلوك البالغ مفقود ببساطة . وحيثما توجد هذه الخصائص ، لا يمكنها أن تمارس تأثيرها كاملا نظرا الى الاستقلال البنائى للشباب ، وضيق النطاق الاجتماعى للجماعات

الأولية . ولكن ما يفقد على هذا النحو ليس الا خصائص فئات العمر العليا .أما خصائص فئات العمر الدنيا فانها بدورها تفقد ذلك العمق وتلك القوة التى كانت تتصف بها عندما كانت حلقات فى سلسلة من الخصائص المميزة لكل عمر . فاستبعاد المراحل المتأخرة للحياة يمثل انفصاما أساسيا فى نظام فئات العمر ، وهو النظام الذى لا يمكنه أن يؤدى وظيفته ككل الا عندما تكون أدواره وخصائصه المكونة له متلائمة بعضها مع البعض . على أنه تتكون الآن جماعات اجتماعية لا يظهر فيها الا حد أدنى من الاتجاه بعضها نحو البعض . ويزداد بالتدريج ، وبالضرورة تحكم فئات العمر الصغرى فى السلوك . فالطابع الطفولى للمجتمع الحديث ، الذى لاحظناه فى البداية ، يترتب على الاستبعاد الاجتماعى لفئات العمر المتأخرة ، وهو الاستبعاد الذى يترك الفئات الصغرى حرة فى تكييف نفسها اجتماعيا .

ولكن ليست الخصائص المميزة لفئات العمر هى وحدها التى تضيع على هذا النحو ، وانما تختفى معها العلاقات التى تميز مختلف الأدوار فى مجتمع مقسم الى فئات للعمر . فطالما أن الدور يتعلم عن طريق التكيف المستمر مع البالغين ، فانه يكشف عما ينطوى عليه من نتائج بالنسبة الى الحياة بأسرها والى الشخص بأكمله ، ويكون له مكان ووظيفة فى مجرى حياة الشخص المتعلم ، وروابط لها دلالتها مع المجالات الأخرى للحياة . غير أن مثل هذه الوظائف والتكوينات ذوات المرتبة العالية ، التى تنتظم الشخص بأكمله ، تضيع عندما لا يعود الدور يتعلم فى حضور البالغ ، وانما ينقل عنه بالمحاكاة . عندئذ ترتد الأدوار الى شروطها الفنية ، ولا يعود فى وسعها أن تتجاوز ما هو معطى مباشرة فى هذه اللحظة وهذا المكان . وهى لا تفقد على هذا النحو قيمتها العميقة فحسب ، بل انها أيضا تعزل كل منها عن الآخر . ويؤدى هذا الرد الى تكوين نظام آلى للدوافع يعتمد على الموقف القائم ، ولا ينطوى على أى نسق أعمق تندرج فيه الأدوار .

ولو طبقنا ذلك على بناء الشخص ، لكان من الواجب أن نتحدث عن هبوط لمستواه . ذلك لأن الشخص ليس مجرد مجموعة من

الخصائص المتجمعة كل الى جوار الأخرى ، مثلما أن المجتمع ليس مجرد مجموعة من الأدوار ، ومثلما أن الثقافة ليست مجرد حصيلة لعناصرها . ففى كل المجالات نجد نسيجا وتناسقا وتنظيما ، أى بالاختصار بناء . وهناك درجات مختلفة لتنظيم الشخصية (١) : فقد أثبت علماء الأنثروپولوجيا بطريقة حاسمة أن تنظيم الشخصية يتوقف على الأدوار التى تنسب الى الطفل أو المراهق فى المراحل المبكرة لحياته . فعدد هذه الأدوار ، ومقدار تباينها وتعقدها وتثبيتها ، كل هذه عوامل تسهم بنصيب فى هذه العملية . وفى ضوء هذه الأبحاث يتضح أن رد هذه الأدوار الى ما هو عينى مباشر ، وعزلها بعضها عن البعض ، يعنى تناقصا فى درجة التعقيد البنائى للشخص . ونظرا الى أن الأدوار المختلفة لم تعد تتجمع لتكون منظورا شاملا ، نتيجة للافتقار الى الروابط ذات الدلالة بين الأدوار ، فان الشخصية التى يخلقها التكييف الاجتماعى يضعف بناؤها . ويتضح ذلك مثلا بدراسة مضمون الشخصية : فالمشاعر والمفاهيم لا يمكن التمييز بينها بالقدر الكافى أو

---

(١) كانت العلوم الاجتماعية مترددة فى الاعتراف بهذه النتيجة الحتمية ، وذلك لاسباب مفهومة . فمن الصحيح أن الاعتراف بها قد يؤدى بسهولة إلى تنويعات لا زلنا نذكر منها أمثلة مؤسفة ، كالتمييز بين الشعوب « البدائية » و « المتمدينة » . ومن الجدير ، بالملاحظة أيضاً أن بناء الشخص له أبعاد متعددة لا يسهل تقويمها ، وتبلغ من الكثرة حداً يكاد يكون من المستحيل معه تطبيق هذا المفهوم فى المقارنة بين الثقافات كل على حدة . ومن جهة أخرى فإن هذا المفهوم يصلح تماما للاستعمال عند التحدث عن مراحل منفردة لثقافة ما ، أو عن أنماط عامة للثقافة تكونت بطريقة مناسبة . وليرجع القارئ ، إذا أراد الاطلاع على آراء مشابهة ، إلى كتاب «أ. جيلين: الروح فى العصر التكنولوجى A. Jehlen : Die Seele im technischen Zeitalter هامبورج ، ١٩٥٧ ، وخصوصا ص ٥٨٠ وما يليها . وفيما يتعلق بمسألة الارتباط بين التكييف الاجتماعى وبين تنظيم الشخصية ، وهى المسألة التى سيرد ذكرها فيما بعد ، انظر بوجه خاص : م . ميد : تحديد أنماط العمر فى نمو الشخصية M. Mead : Age Patterning in Personality Development ، وهو بحث فى كتاب « الطابع الشخصى والبيئة الثقافية : Personal Character and Cultural Milieu » الذى اشرف على نشره « هيرنج D. Y. Haring » (مطبعة جامعة سيراكيوز ، ١٩٤٨) ، بالاضافه إلى المناقشات المحددة لهذا الموضوع .

بطريقة دائمة ، لأن الاتصالات بالمعاصرين هى الى حد ما عابرة ولا شخصية ومفتقرة الى العمق ، وهى متجانسة نسبيا ، بل ان المعاصرين أنفسهم لا يظهر لديهم الا قدر ضئيل من التنوع والتمايز . ولهذه الأسباب ذاتها لم يكن من الممكن تكامل المشاعر والمفاهيم بالقدر الكافى . فليس هناك مجال لظهور مضمونات أكثر تعقيدا ، تكون أوضح تمايزا وتنظيما وتوحيدا . وهذه الظاهرة نفسها تتضح بدراسة أساس التنظيم الآلى للدوافع ، حين يتعين أن تنقل ردود الافعال الشديدة التعقيد وتغدو آلية اذ تصبح معتادة ، بحيث أن الأفعال الخارجية ، والحالات والأغراض والمفاهيم والدوافع الداخلية تثبت وتحبط وتتمايز وتعدل وتتراكم وتتكامل بحيث تكون نظاما آليا شخصيا للسلوك . وفى كلتا الحالتين يكون الأمر متعلقا بتشييد بناء منظم يعلو على اعتماد نظام السلوك على المواقف الفعلية القائمة . ولكن البناء الأعلى تنظيما لا يمكن أن ينشأ الا حيث تقوم جماعات صغيرة ثابتة بتحديد شكل العلاقات بين المراهقين والبالغين وتمييزها . فعندئذ فقط يزداد سياق السلوك امتلاء بالمعانى ويتشكل بالقيم التى يحتاج اليها ، وعلى هذا النحو وحده يزاح عن آلية السلوك ــ بقدر كاف ــ عبء المقتضيات المباشرة للموقف[1] . وعلى ذلك فان المستوى البنائى للشخصية يهبط بالقياس الى مستواها السابق . وهكذا يسير هذا التكييف الاجتماعى الناقص للمراهق بوصفه شخصا ، جنبا الى جنب مع التكييف الاجتماعى الزائد للمراهق الذى يتعرض منذ سن مبكرة لمؤثرات سطحية عابرة متباينة ولكنها غير متمايزة ، تأتيه من فئات أعمار متجانسة ، كما يتعرض لمطالب الحياة الحقيقية ، غير مزود الا بالحد الأدنى من الأشكال الاجتماعية .

---

(١) للاطلاع على آراء مشابهة ، أعرب عنها صاحبها فى صدد مشكلة تعليم اللغة ، انظر : ب شريكر : الأسرة : نقل التراث : P. Schrecker : The Family : Conveyance of Tradition فى كتاب : ر . ن . آنشن : الأسرة ، وظائفها ومصيرها : R. N. Anshen : The Family : Its Function and Destiny نيويورك ١٩٤٩ .

وهناك اتفاق اجماعى على هذه الحقيقة بين كل من لاحظوها فى جميع أرجاء العالم ، سواء أكانوا علماء نفس أم رجال تربية أم أطباء نفسانيين أم علماء اجتماع . وهم قد اعتادوا أن يستخدموا بالنسبة الى الحالات المتطرفة ، التى يزداد عددها على الدوام ، ألفاظا مثل « سطحية » و « فارغة » و « بلا عمود فقرى » و «منقادة لدوافعها التلقائية » . هذه الألفاظ تصف حالة التطرف التى تحولت اليها أشكال سلوك المراهق نتيجة لنقص التكييف الاجتماعى للشخص . وهناك ظواهر مشابهة لهذه لوحظت فى الأطفال أيضا . فتأخر الاستعداد للدراسة ، والافتقار الى التركيز ، والاندفاع الأعمى ، والهزال العاطفى والفساد الخلقى ، كل هذه الظواهر تسير فى طريق الازدياد . وينبغى أن يكون فى هذا درس آخر لعالم الاجتماع حتى لا ينظر الى الشباب على أنه مرحلة منفصلة فى الحياة . فالصفة المميزة للشباب هى ،من جهة، استبعاده من تعاقب الأعمار الذى يبلغ قمته فى سن البالغين ، ومن جهة أخرى ، اندماجه فى المجتمع الذى يبدأ حتى بالطفل . بل ان المراهقة تبدأ اليوم حتى قبل أن تتخذ أولى خطوات التكييف الاجتماعى ، أى قبل أن تتم تلك المهمة الأساسية ، مهمة تشكيل شخصية الطفل . فليس هناك وقت ، حتى فى هذه الحالة ، لفرض الأشكال الثقافية التى كانت من قبل تكون اطارا لأى صراع بين المراهق وبين العالم . وانا لنجد فى حالة الطفل ذاته أن العلاقات المستقلة بالمجتمع تبدأ فى اعاقة نتائج تكييفه الاجتماعى المبكر وتخطيها جانبا . وعلى ذلك فان الطفولة مرحلة لم تعد كاملة فى ذاتها ، وهى تستبق مقدما مشكلات المراهق ، كما يتضح بالفعل فى ازدياد سرعة النمو والبلوغ الجنسى ، وهما أمران يمكن أن ينظر اليهما على أنهما اجابة على التحديات التى تنطوى عليها الحياة الواقعية بقدر ما أصبحت متاحة للمراهق . وهكذا يفقد البلوغ الجنسى بدوره طابعه بوصفه نقطة تحول حاسمة ، وهو اتجاه يؤكد أهميته تزايد تأثير المراهقة فى الطفولة .

فنحن اذن ازاء تغيرات عميقة الجذور ، تفضى الى فقدان للتمايز والتكامل فى بناء الشخصية ، اذ تهدم الأشكال والارتباطات ذات المرتبة

العليا ، وبذلك تكتسب الأجزاء الأكثر أولية من النظام السلوكى هامشا أكبر من التذبذب ومزيدا من الاستقلال . ومن هنا لم يكن من المستغرب أن تظهر الأبحاث أن هذه التغيرات تمتد حتى تصل الى الوعى الحسى للاطفال والمراهقين . وفيما عدا ذلك ، فان من السهل اغفال الأهميــة العامة لهــذا التغيير بالنسبة الى مجــالات متباينة كالسياسة والأسرة والتعليم ، كما أن من الصعب تحديدها على وجه التخصص . لذلك فحسبنا هنا أن نشير الى وجه آخر للمشــكلة . ويكفى أن نلاحظ أن قدرا كبيرا ، وربما قدرا رئيسيا ، من تراثنا الثقافى ، بقدر ما يتجاوز مجرد المعرفة أو الأساليب الفنية المتعلقة بالسيطرة على البيئة ، يرتبط ارتباطا لا ينفصم بمفاهيم واتجاهات ومشاعر هى اما مقتصرة فى ذاتها على فئات العمر الأعلى ، أو لا يمكن تصورها أو ممارستها الا بالاشارة الى هذه الفئات . وهذا الحكم لايصــدق على الحضــارة الأوربيــة وحدها . واذن فاستبعاد الخصائص المميزة لفئات العمر العليــا يعنى فقدان أجزاء أساسية من تراثنا العقلى والانسانى . وهذا ما يتضح على التو فى حالة تراثنا الأدبى ، الذى يلقى سوء فهم متزايد ، وتقل فعاليته على الدوام . ولا يمكن تفسير هاتين الظاهرتين الأخيرتين بالاشارة الى عدم الاهتمام أو الى وجود هوة تاريخية ، وانما العيب فى عدم وجود تلك الشروط الأساسية التى تتيح بعث الحياة فى مضامين هذا التراث . ذلك لأن التأثر بالأدب والاندماج فيه يفترض مقدما نمو تلك المناطق التى يستقر فيها الأدب فى النفس . والحدود الذاتية لعالم الواقع تحدد بما يمكن ممارسته كواقع . ولذا كان الواقع ينكمش الى ما هو حاضر مباشرة ، بالنسبة الى ذلك النظام الآلى من الدوافع ، المقيد بمواقف راهنة ، والذى يخلو من أية بناءات أعلى ــ اذ أن مثل هذا الحــاضر المباشر هو الواقع الوحيد الذى يمكنه ممارسته . ولكن من الممكن القول بوجه عام ان معظم الأفكار ولمشاعر المعقدة ، بل كل البنــاءات والمضامين التى هى عقلية فى أساسها ، لها أبعاد مختلفة كل الاختلاف ، وتقتضى بوجه خاص آفاقا مكانية زمانية شديدة الاختلاف ، قبــل أن يتسنى لها أن تصبح ممتلكات شخصية . وهى لا تكتسب أهميتها الا

حيث يمكن اسقاطها فى حياة مدروسة ذاتيا ككل ، أو فى علاقات شخصية الى حد بعيد بين الأفراد ، والأمران معا يتجاوزان نطاق الوجود الحاضر مباشرة .

خاتمـة :

لكل كاتب الحق فى أن يلقى نظرة نهائية على موضوعه عن بعد . وأود أن ألاحظ ــ ممارسة منى لهذا الحق ــ أنه كان هناك قول ذاع فى كل أرجاء الكون خلال القرن الماضى ، وكان يقال بنية طيبة ، ولكن تتائجه كانت ضارة . هذا القول هو أن علوم الانسان متخلفة عن علوم الطبيعة . ولقد كان هذا القول يصدر بنية طيبة لأنه لفت الأنظار الى المسائل الانسانية ، غير أن تتائجه كانت ضارة لأنه أخفى طبيعة الخطأ الرئيسى فى الفكر الحديث وبرره : ذلك لأن الناس يتوقعون من العلوم المختصة بالانسان أو تقضى على ما نعانيه من الشرور . ولكن هذه هى الطـريقة التى يلجأ اليهـا كل المرضى الذين يتوقعون من الطبيب أن يشفيهم ، دون أن يكونوا مع ذلك على استعداد للتخلى عن عاداتهم ــ وكأننا بذلك نأكل الفطيرة ونريد أن نحتفظ بها أيضا ! . وهكذا ينتظر الناس من علم الاجتماع الذى يدرس الشباب أن يقدم اليهم النصح . ولما كانت للحياة الاجتماعية ارتباطاتها التى لاتنتهى ، فان كل اقتراح ، ابتداء من تشييد المنشآت الصحية حتى اتخـاذ التدابير التعليمية أو الترفيهية ، يمكن تأييده بارتباطات قابلة للتحقيق . وقد تكون الأعراض وحدها هى المطلوب شفاؤها أحيانا ، ولكن المرء قد يضطر أحيانا الى استخدام وسائل تقضى على الغاية المطلوبة . وكثيرا مايحدث هذا الأمر الأخير حين يراد مساعدة الطفل أو المراهق على نحو فعـال عن طريق أنواع تنظيمية جديدة من الرعاية . ذلك لأن تركيز المرء على الهدف يؤدى به حتما الى اغفال أن كل تنظيم من هـذا النوع سيساعد على فصل المراهقين عن البالغين ، وعلى مزج المراهقين سويا من حيث هم فئة واحدة . وأقصى ما يمكن أن يكون الثمن المدفوع فى هذه الحالة هو النجاح المؤقت فى هذه الجهود .

لذلك كان من واجبنا أن نستحضر فى أذهاننا بوضوح أقـرب

الأسباب . وهذا السبب القريب يتمثل بكل بساطة فى تزايد استقلال النشاط الاقتصادى ، الذى يشجع بشتى الطرق على استقلال الأطفال والمراهقين ، دون اعطائهم الوقت الكافى لاكتساب درجة الاستقلال الداخلى التى تتيح لهم استيعاب ثقافتهم على نحو فعال . وعلى ذلك فان الاستقلال الاقتصادى المبكر للمراهق ، الذى لم يكتسب الا فى الآونة الأخيرة ، هو الذى يمكن أن يعد العامل الذى يكمل عزله عن سلسلة فئات الأعمار ، مادام يغير نظرته الى الحياة ويثبتها على ذلك الجزء من الواقع الذى يمكن بلوغه أو ممارسته مباشرة . ولقد سبق لتوكفيل Tocqueville أن أدرك بالنسبة الى فئة قليلة ، مدى الأهمية التى يمكن أن تكون للافتقار الى الاستمرار بين الأجيال ، والأهمية المقابلة للنظام الاقتصادى ، وأدرك بوضوح أن فكرة الاستقلال الاقتصادى المبكر ، التى وجد التعبير عنها فى قوانين الوراثة الأمريكية ، تؤدى بالضرورة فى ميادين متعددة ، ولاسيما فى المسائل العقلية والشخصية ، الى وضع يصبح فيه التراكم عسيرا ، ويتعرض فيه الاستمرار الاجتماعى للخطر ، ويضطر فيه كل جيل الى البدء من جديد . غير أن ماكان عندئذ فكرة منعزلة قد أصبح اليوم حقيقة شاملة . هذه الحقيقة هى الافتقار الى الاستمرار بين الأجيال ، ونتائجها هى القضاء على الشخص وانكماش الواقع الذى يمكن ممارسته ــ وبذلك تهدد بالضياع أجزاء أساسية من التاريخ ومن المنجزات البشرية .

ان التصنيع قد حد ــ بطريقة نهائية قاطعة ــ من المجال الاجتماعى للاسرة ، وبعث فئات المراهقين الى الوجود ، وبهاتين الطريقتين أعطى المراهقة استقلالا بنائيا . وتلك حقائق لايمكن عمل شىء تجاهها ، بل انها ليست جديدة من حيث المبدأ . وانما تتضح المشكلة بكل خطورتها عندما تتحول الى حقيقة أخرى ، هى أن المصالح الاقتصادية التى لاتعمل حسابا لاية اهتمامات أخرى ، تستغل الامكانيات الفنية فتقدم للمراهقين تحديات وفرصا لحقائق الواقع أو اشباهها ، وبذلك تمدهم بمضامين لثقافتهم الفرعية المفرطة فى استقلالها ، وكذلك بالوسائل الكفيلة بخلقها . هذه المصالح الاقتصادية تشمل ، بمعنى عام ،

سيكولوجية تحقيق الرغبات ، التى ترتبط بها بما توليه من أسبقية للنواحى الاقتصادية ، والتى تأخذ فكرة انتقال المراهق فى يسر وفى وقت مبكر الى أدوار البالغين ، فترفعها الى مرتبة المبدأ الأول المعترف به وعلى هذا النحو تطلق العنان لمختلف الهيئات والمنظمات لكى تتنافس على المراهق ،وهى منافسة لايمكن قيامها ، فى هذه الظروف ، على نحو فعال الا اذا استخدمت اغراءات الحياة الواقعية سلاحا .

وهكذا فبينما ينتمى التخلص من أعباء الحياة الواقعية الى الماضى، وان يكن مع ذلك ضروريا لتكامل شخصية الشاب ، فان علوم الانسان لاتستطيع الا ان تحاول علاج الأعراض . ولكنها اذا شاءت أن تظل مخلصة لتراثها ولرسالتها ، فعليها أن ترفض نفس الدور الذى ينسبه اليها الجميع ، وهو أنها فنون لعلاج الشر بتقديم أدوية مضمونة ، دون مطالبة المجتمع بأى شىء ، ودون تلقى أية معونة من الناس . ان عليها بوصفها علوما للانسان ، أن تبين أيضا أن الشر المعين لايمكن اخراجه ببساطة من سياق الاختيار والقرار والمسئولية . واذن فلابد أن يكون من أقدس واجباتها أن توقظ الوعى بالأحوال الأساسية للحياة الانسانية والاجتماعية ، وأن توضح بوجه خاص مدى التعقيدات والصعوبات التى ينطوى عليها الكيان البشرى ، ومدى الخطر الذى تتعرض له أسس كل حياة عقلية ــ نقول ان هذه ينبغى ان تكون من أقدس واجباتها فى وقت تقيد فيه بدور ثانوى هو دور الساحر ، ولكنها تتحمل مع ذلك مسئولية نتائج لاترجع مطلقا الى عيوب خاصة فيها هى ذاتها ، وانما ترجع الى الجهل العام بأمور البشر .

ألفريد ستيرن

القصة والأسطورة فى التاريخ

ترجمة : عبد العزيز عبد الحق حلمى

لقد استخدمت القصص والأساطير طوال مئات السنين فى تدوين التاريخ كما استخدمت فى صنع أحداثه . وليس فى هذا مما يثير دهشة أو غرابة . لأن كليو Clio فى الأساطير الاغريقية لم تكن فحسب الهة للتاريخ بل كانت أيضا الهة للشعر القصصى الحماسى . ووضع هذين تحت رعاية ربة واحدة على هذه الصورة يوضح لنا ما يحتمل أن يكون الاغريق قد أدركوا ما ندركه اليوم بفضل التجارب الاضسافية التى اكتسبناها بعد انقضاء خمسة وعشرين قرنا . وهو أنه يتعذر دائما فى التأريخ Historiography سواء أكان ذلك فى مادته أو فى حقيقته أن نفصل فصلا دقيقا بين الحقيقة التاريخية والقصص الشعرى . فالتاريخ بصفته res scriptae يعتمد على حاصل مشترك يجمع بين أسانيد الوثائق وتصورات الخيال ، وعليه أن يؤلف بينهما . واذا ما أخضعنا هذا الخيال للمنهج المنطقى فسنظفر بما يسمى بالتاريخ « العلمى » . وعلينا أن نفسر كلمة « علم » هنا تفسيرا حرا كذلك الذى اقترحه كولنجود Collingwood عندما عرف هذه الكلمة بأنها أية مجموعة

منسقة من المعرفة (١) . أما اذا صنعنا على النقيض من هذا وتجاوزنا الجانب التخيلى المتمم للتاريخ ، لنحلق فى أجواء الخيال الشعرى ، فاننا نكون بذلك قد دونا تاريخا أسطوريا . وأخيرا اذا استعان المؤرخ فى تخيله بأهوائه الواعية ونصف الواعية وشبه الواعية حتى يؤثر فى عقول قرائه ويتصدى الى توجيههم فالتاريخ الذى يدونه يعتبر تاريخا مذهبيا.

ان هذه التقسيمات تعد بطبيعة الحال تجريدات منطقية . ذلك لأن الحقائق التى تواجه الاخصائيين فى علوم النفس والاجتماع تكشف لنا عن أخلاط متفاوتة لأنماط الخيال التى ألمعنا اليها .فقد ذكر بلوتارخ أن فيليب المقدونى رأى حية راقدة بجوار امرأته اوليمبياس Olympias وهى مستغرقة فى نومها . بيد أن هذه الحية لم تكن فى « الحقيقة » سوى الاله آمون . وقد استدل بلوتارخ من هذه « الحقيقة » ـ وشأنه فى ذلك شأن غيره من المؤرخين القدماء ـ أن من الجائز أن يكون الاسكندر المقدونى من سلالة الآلهة . وفى هذه الحالة فان الجانب الخيالى فى التاريخ لم يتجاوزه المؤرخ فحسب الى نطاق الخيال الشعرى ولكن يرجح أن يكون المؤرخ قد لج به الميل الى التأثير فى عقول قرائه وتوجيههم نحو وجهة مذهبية معينة ، ذلك لأن ايمان جمهرة الشعب بالاتحاد الشخصى بين الملكية والألوهية كان مما يعده أباطرة الرومان فى عهد بلوتارخ من الأمور المفيدة التى يميلون اليها ويحرصون عليها كما كان ذلك بالنسبة لملوك مقدونية القدماء .

توجيهات ماكيافلى نحو استخدام الأساطير :

ومع ذلك فان التاريخ المدون ليس وحده مليئا بالأساطير . فالوقائع التاريخية ليست أقل تأثرا بقوة الأسطورة . ونحن نعرف جيدا أن نيقولو ماكيافلى كان Princeps sophisticorum وقد نمق فى كتابه « الأمير » منهجا عمليا يوضح كيفية استخدام الأسطورة فى التاريخ . ولذا فانه حبذ فى كثير من الحماسة الطرق البارعة التى أوضح تيت ليف أنها يسرت للطبقات الحاكمة فى روما القديمة اختلاق أساطير دينية

(١) فكرة التاريخ بقلم ر . ج . كولنجود طبعة أكسفورد سنة ١٩٤٩ ص ٢٤٩ .

للاستعانة بها فى تحقيق مصالحها السياسية . فقد أنشىء مثلا منصب زعيم للسوقة اسمه التريبون وخول سلطات مماثلة لسلطات القنصل ، ولم يسفر هذا عن النتائج التى كان يرمى اليها الأشراف «البطارقة» . ذلك لأنه عند انتخاب هؤلاء الزعماء كانوا يختارون دائما من السوقة ، وذلك فيما عدا حالة واحدة . وحدث عندما اجتاح روما الطاعون والمجاعة فى السنة نفسها التى أجرى فيها انتخاب زعيم للسوقة أن تذرع الأشراف بهذه الكوارث ونشروا الأسطورة التى قيل فيها بأن الآلهة غضبى بسبب ما أسفرت عنه الانتخابات من فوز زعيم من السوقة ، وأن روما قد امتهنت بهذا العمل ما اتسمت به امبراطوريتها من جلالة وعظمة . وكانت النتيجة أن سرى الخوف الى الشعب وفزع من غضب الآلهة فعمد الى انتخاب زعماء جدد من طبقة الأشراف .

كما ساق ماكيافلى شواهد أخرى شفعها بتأييده واستحسانه ، وذلك عندما استغل حكام روما زيادة غير عادية طرأت على مستوى بحيرة البانو لاستحثاث الهمم على فتح مدينة فيى Veii ، فانه حين أدرك السأم مقاتلة الرومان من طول حصارهم دون جدوى لهذه المدينة ورغبوا فى العودة الى ديارهم ، ابتدع حكامهم أسطورة فحواها أن الاله ابولو كان قد تنبأ بسقوط مدينة فيى فى السنة التى يعلو فيها الماء فى بحيرة البانو ويفيض على شواطئها . فكان فى الايمان بهذه القصة وارتباطها بظاهرة مشاهدة للعيان وهى فيضان البحيرة على جوانبها ما شحذ من عزائم الجنود الرومانية وزاد فى استبسالهم مما يسر لقائدهم كاميلس Camillus الذى عين دكتاتورا أن يقهر المدينة ويستولى عليها .

وقد استخلص ماكيافلى من هذه الحادثة نتيجة أوردها فى لهجة من الفوز والظفر فقد كتب يقول : « وهكذا نرى كيف أحسن استخدام الدين فى فتح هذه البلدة واعادة انتخاب زعماء السوقة من طبقة الأشراف » . وأضاف قائلا : « انه كان من المتعذر فى هذه الحالة أو تلك بلوغ هذه النتيجة بدون الاستعانة بالوسائل التى سبق ذكرها »[1].

(١) أحاديث نيقولو ماكيافلى عن تيتو ليفيو الفصل الثالث عشر ص ٥٧ .

ومع أن ماكيافلى قصر اهتمامه على النتائج العملية لهذه الوسائل فانه لم يعمد الى تحليل قوامها من الناحية المنطقية . ولكن من الواضح أن هذه التأويلات الخارقة للأحداث الطبيعية كانت فى نظر مبتدعيها « أوهاما » طبقا للمدلول الذى ذهب اليه فاينجر ، ذلك لأن هذا الفيلسوف ذى النزعة المحدثة لفلسفة كانت وفلسفة نيتشه يعتبر الأوهام تمويها شعوريا للحقيقة « لا يناقض الحقيقة فحسب ولكنه يزيد على ذلك بأنه تحريف متناقض فى ذاته يسوده التفكك والاضطراب » . ومع ذلك فان لهذه التمويهات « ما يبررها » بفضل « قضائها للمآرب وجرها للمنافع » ، « وملاءمتها » للأغراض التى ابتدعت من أجلها [1] . بيد أن هذه الأقاصيص تغدو من الأساطير فى نظر أولئك الذين آمنوا بما تضمنته من تدليس وهراء وصدروا فى أعمالهم على نسقها ومقتضاها .

وفى دعوة ماكيافلى للأمراء المسيحيين الى العمل بما يناقض الايمان والبر والانسانية والدين على أن يتظاهروا دائما بأنهم رحماء أوفياء لا ينقضون عهدا ولا يقصرون فى اتباع أوامر دينهم [2] ما يدل على أنه يهيب بهم أن يبتدعوا ابتداعا صورا خيالية ينسجونها حول أشخاصهم ويتيسر للغرباء عنهم ، بفضل ما رسخ فى اعتقادهم أن يحولوها الى أساطير . ويستطيع الأمراء عن طريق هذه الأوهام التى تسترت فى ثوب الأساطير أن يؤثروا فى تطور الأحداث التاريخية كما يؤثروا فى تدوين التاريخ بالقدر الذى يتسنى لهم به مخادعة المؤرخين والتلبيس عليهم .

ان الخطط التى رسمها ماكيافلى قد استند فيها بطبيعة الحال على امتهانه لدرجة كبيرة لمقدرة العامة على التفكير وحكمها على الأشياء . ولا شك أن ما حدث منذ العصر الذى عاش فيه من انتشار التعليم وتقدم النظم الديمقراطية قد رفع من مستوى الجماهير وساعد على استنارة الرأى العام . ومع ذلك فان من يدرس كتاب جوستاف لوبون عن «نفسية الأوزاع» وكتاب أورتجاجاسيه عن « ثورة الجماهير »

---

(١) هانزفاينجر : فلسفة كأن ــ ليبزج سنة ١٩٢٢ ص ٢٤و١٥٢ .
(٢) كتاب الأمير لينقولو ماكيافلى الفصل الثامن عشر ص ٦٥ .

ويلاحظ أعمال العامة ابان حكم موسوليني وانتصارات هتلر فانه سوف لا يعد ما ذهب اليه ماكيافلي من أن العالم يتألف فحسب من جماهير الرعاع والغوغاء ، من الآراء البالية العتيقة التي عفى الزمن عليها . ومن يشاهد في الوقت الحاضر الكفاح اليائس الذي تقوم به الصفوة القليلة من المنشقين على أهواء العامة يدرك أن ماكيافلي لا يزال على صواب في اصراره على عزل الأقلية التي ليست من العامة [1].

ما فوق تقييم الحقيقة عند كانت ونيتشه :

في خلال النصف الأول من القرن العشرين تيسر لنا أن نلاحظ قيام حركة احيائية للأساطير في التاريخ السياسي وخاصة في الفاشية التي أقامها موسوليني والاشتراكية الوطنية التي ابتدعها هتلر . بيد أن هذه الأساطير التاريخية المحدثة يتجلى فيها من السمات مالا نجد نظيرا له عند القدماء كما لا نجد ما يشابهها في الأسطورة التاريخية التي روج لها ماكيافلي . فان لهذه الأساطير المحدثة دعائم نظرية وفلسفية . أما مذهب ماكيافلي فلا يخرج عن كونه منهجا عمليا للظفر بالقوة والاحتفاظ بها . ودعامته النظرية الوحيدة كانت دعامة « معنوية » Moral عبر عنها بعبارته المشهورة : « الغاية تبرر الواسطة » . بيد أن الدفاع عن الأسطورة التي استعين بها في تاريخ القرن العشرين يستند الى مبدأ جديد في نظرية المعرفة هو عبارة عن نظرية محدثة في ادراك الحقيقة . وأعتقد أن بحثا في تطور هذه النظرية المحدثة عن الحق يكشف لنا عن الصلة الوثيقة التي تربط ربطا منطقيا بين مفهوم الأسطورة كما استخدمت في التاريخ السياسي وبين مفهوم الوهم .

ولقد كان عمانويل كانت من أوائل عظماء المفكرين الذين أدركوا الأهمية الفلسفية لصروح الأوهام والتخيلات ، فكتاباته تفيض بما أسماه « بالمبادىء المنظمة » أو «مسلمات العقل العملي» وما الى ذلك من الأفكار. ففي نظر كانت لم تكن الاعتبارات الغائية الخاصة بالطبيعة مثلا سوى افتراضات وهمية قصد بها أن تحقق أغراضنا في البحث

---

(1) Ibid., 66

والدراسة . فقـد جاء فى كتاباته أن ما تتميز به القوانين التجريبية فى الطبيعة يجب أن ننظر اليها كوحدة كما لو كان هناك عقل ـ ليس مع ذلك عقلنا ـ قد أقامها وأبدعها ، وليس كما لو تحتم علينا فى الواقع أن نفترض وجود مثل هذا العقل فى هذه الحالة » (١)

وقد قام كل من مايمون Maimon وفوربرج Forberg وشليرماخر Schleiermacher ولوتزه Lotze ولانج Lange وأضرابهم ببسط نظرية كانت فى الأوهام وتنميتها . غير أن فريدريش نيتشه استطاع أن يستجلى آفاقا جديدة فى الدور الذى تنهض به الأوهام فى عمليات تفكيرنا . فبينما نرى كانت يبنى حاجاتنا الى الدعاوى الوهمية على أسس خاصة بنظرية المعرفة وعلى دعائم أخلاقية ، فقد ذهب نيتشه الى أن الأوهام ضرورية ولا غناء عنها من أجل « الحياة » ووظيفتها الأساسية هى « العمل » ففى كتابه المثير « فيما يتجاوز الخير والشر » يصرح قائلا فى عبارة جافية فظة :

« ليس لنا حيال قضية من القضايا الباطلة أن نرفضها أو نعترض عليها . فالمسألة تنحصر فى مدى ما تحققه هذه القضية عن تدعيم للحياة وحفظها وبقاء النوع وربما فى تنشئته . فانا نميل ميلا قويا الى التسليم بأن أكثر القضايا زيفا وبهتانا . (وهى القضايا التى تنتمى اليها الأحكام القبلية التركيبية) هى أشدها لزوما لنا . ولنا اذا لم نعترف بالأوهام المنطقية ولم نعقد موازنة بين الحقيقة وبين دنيا الأوهـام المجردة التى لا تتقيد بأى قيد والتى ترتبط بذواتنا . واذا لم نعمل بصورة مستمرة على مخادعة العالم وغشه بالأرقام فان الانسان لا يقوى على العيش . ان حجد الترهات والأفكار الباطلة انما هو حجد للحياة وانكار لها . فالاعتراف بالباطل شرط من شروط الحياة . وفى الحق أن هـذا يعنى تحدى الاحساس بالقيم التى تواضع الناس عليها تحديا خطيرا . وأن

(١) E. Kant, Kritik der Urteilskraft, Einleintung IV, 17.

فلسفة تجرؤ على الدعوة لمثل هذا ، انما تضع نفسها بذلك فى وضع وحيد منعزل يتجاوز نطاق الخير والشر » (١) .

هذا ويصر نيتشه فى مواضع أخرى من كتاباته على حاجتنا الى الأوهام والخزعبلات ولا سيما للاستعانة بها فيما نقوم به من « عمل » . فهو يقول : « ان الحياة تقتضى أوهاما وأباطيل نأخذها على أنها حقائق » ويضيف : « انك ان أردت أن تعمل فعليك أن تؤمن بالأكاذيب وسوف تواصل العمل وفقا لها حتى بعد أن يتبين لك بطلانها »(٢)

وبهذه العبارة تتجلى النزعة القوية التى تذهب الى اعادة تقييم الحقائق مما نمقته الفلسفة الحديثة للحياة وفلسفة الذرائع . وقد غدت هذه الاعادة أيضا أداة قوية للفلسفة السياسية الخاصة بقرننا الحالى . فقد كتب نيتشه يقول :

« على الرغم مما قد يتعلق بقيمة الحقائق من خصائص الوضعية ونكران الذات ، فان من الميسور أن نصل بصفة عامة الى قيم أعلى وأكثر نفاذا بالنسبة لحياتنا وذلك عن طريق التظاهر والادعاء الكاذب ، والانسياق وراء الأوهام والاغترار بها والتمادى فى الاثرة وحب النفس والاستغراق فى الحرص والجشع » . وعندما كتب نيتشه هذه العبارات فى نهاية القرن التاسع عشر فاته أن يتنبأ الى أى مدى سيستعين صانعو التاريخ فى القرن العشرين بهذا المبدأ الذى دعا اليه .

فاينجر وأنصار فلسفة « كأن » :

لقد تأثر المفكر الالمانى هانز فاينجر Hans Vaihinger (١٨٥٢ — ١٩٣٣) بآراء كانت ونيتشه كما تأثر بما دعا اليه شوبنهور من مذهب الارادة وتسخير العقل كأداة لارادة الحياة والسيطرة . ثم ابتدع فاينجر نظريته الشهيرة المعروفة باسم « فلسفة كأن » التى حلل فيها ما يشتمل عليه الفكر البشرى من أوهام نظرية وعملية ودينية . وهو كفيلسوف من

(١) F. Nietzsche, Gesammelte Werke (Munehen, 1922 — 1929), Band XV, ple. 8,9.10.

(٢) Ibid., Band VI, 17; Band XXI, 104.

أتباع كانت كان يعتقد بأن مدركاتنا وأفكارنا لا يمكنها أن تكشف لنا عن الحقيقة المطلقة . ولذلك دعانا فاينجر الى الاقــلاع عما نبذل من محاولات « لمعرفة » الحقيقة كما أهاب بنــا أن نعتبر أفكارنا محض وسائل أو أدوات نستعين بها على تكملة الحياه الانسانية واغنائها . وعلى ذلك فان الحق والباطل فى نظره يفقدان خصائصهما باعتبارهما وصفا صحيحا أو خاطئا للحقيقة ، ويغدوان من الوســائط التى نستخدمها لضبط الحقيقة والسيطرة عليها . ومع أن تصوراتنا وآراءنا لا تقوى على أن تمثل الحقيقة فهى ليست عديمة الجدوى قليلة الغناء ما دامت هذه التصورات والآراء تعتبر وسائط وأدوات تتيح لنا أن نعمل فى نطاق الحقيقة وفى التماس طريقنا فى معالمها .

وفيما ذهب اليــه فاينجر من آراء نراه يقتــرب كثيرا من مذهب الذرائع الذى قال به ديوى . ومع ذلك فان جوهر فلسفة فاينجر ينحصر فى نظريته القائلة بأن تلك الأدوات المعنوية التى تستخدمها عقولنا ما هى الا ترهات نظرية وتحولات عقلية وتشويهات تفسد الحقائق وتحرفها . ذلك بأن عقولنا تغير الحقائق تغييرا يسمح لنا بأن نسيطر عليها بأيسر السبل التى تبلغ بنا الى أكبر قدر من التوفيق والنجاح . ومجمل القول أن عقولنا تعالج الأوهام وتشتغل بها وتتحكم فى الحقائق عن طريقها . وأن تفكيرنا المنطقى يؤلف بين هذه الأوهام ويستخدمها كمفاهيم ثانوية مســاعدة . وذلك على الرغم من أنها لا تدل فى جلاء عن شىء حقيقى يمكن أن يتسق معها . وقد ساق فاينجر من الأمثلة النموذجية الظاهرة الشىء فى ذاته والذرات . ولنا أن نتساءل اذا كانت الذرة عند فاينجر وهما فكيف أصابت النظرية الذرية هذا النجاح العملى الباهر فى علوم الكيمياء والفيزياء ؟ وماذا يمكن أن يقال عن أحدث الانتصارات لهذه النظرية فى اطلاق الطاقة الذرية وانتاج القنابل الذرية والسفن التى تسير بقوة الذرة ؟ ان أولئك الذين شاهدوا مدى ما أحدثته القنابل الذرية من تدمير وابادة فى هيروشيما وناجازاكى يتعذر عليهم أن ينظروا الى الذرة على أنها محض وهم أو أسطورة .

وقد توفى فاينجر فى سنة ١٩٣٣ وعلى ذلك لم يمتد به العمر حتى

يشهد ما حل بهيروشيما وناجازاكى من أحداث مفجعـة ولعله لم يدر بخلده قط امكان بناء غواصات وسفن تسير بقوة الطاقة الذرية . ومع ذلك فانى أعتقد أن ما حققته هذه الأبحاث العلمية والتكنولوجية لم تكن لتغير من آراء فاينجر ، لأن مذهبه مع ما يتضمنه من مفاهيم نظرية متناقضة ينص صراحة على أن الأوهام تحقق لنا نجاحا عمليا مذهلا . والوهم فى نظره ما هو الا « باطل له صفة شرعية » وعليه أن يبرر بقاءه بما يحقق من نجاح[1] . فعقولنا تختلق من نسيج خيالها مثل هذا النسق من العلاقات بين الأشياء بما يتيح لها أن تتصدى لمعالجتها بطريقة تبلغ بها أقصى حد من التوفيق والفوز . وبعبارة أخرى فاننا نفكر « كأن » الحقيقة تتبع مسلكا يؤدى الى أعظم نفع لنا بالنسبة الى مقاصدنا العملية . فالكيميائى والفيزيائى يعتبر أن المادة « كأنها » تتألف من ذرات ، على الرغم من أنه ليس هناك من شىء « فى نظر فاينجر » يماثل هذا ويطابقه فى الحقيقة والواقع . ومع ذلك فان علماء الكيمياء والفيزياء يستخدمون هذه النظرية بنجاح عظيم حتى يضمنوها ما صاغوا لها من القوانين .

وقد حذرنا فاينجر تحذيرا قويا من الخلط بين الأوهام والفروض . فكل فرض عنده يخضع فى حقيقته الى الاختبار ويتطلب منا أن نثبته ونبرهن على صحته . فالفرض من حيث المبدأ يقتضى الاثبات والتحقق منه . وعلى النقيض من هذا ، نجد أن الوهم لا يخضع للبرهنة ، فنقض الحقيقة وتحريفها يجعلها أساسا غير قابلة للاثبات أو التأكيد على اعتبار أنها صورة صادقة للحقيقة . غير أنه اذا تعذر علينا أن « نثبت صحتها » فمن المحتم علينا أن « نبررها » بفضل ما تسديه الينا من خدمات والأوهام التى ليس لها ما يبررها علينا أن نغفلها وأن نطرحها . وعلى ذلك فان الفرض يجب أن يكون راجحا محتملا وقوعه والوهم يجب أن يكون مناسبا تتحقق فيه الكفاية والفعالية .

---

(1) H. Vaihinger, X V, Die Philosophie des als 6 Bp, XXV p. 199

الأوهام فى التاريخ :

والتاريخ كسائر الدراسات كثيرا ما يستخدم التخييل القصصى. بيد أن أغلب المؤرخين يعرفون جيدا ما يتصدون له حينما يضعون فرضا من الفروض ولكنى لست متأكدا من أنهم يصطنعون مثل هذه الدرجة من الوعى فى بناء تخييلاتهم . ومع ذلك فانهم فى تدوينهم لسيرة احدى الشخصيات التاريخية لا يقوون على أن يعملوا شيئا سوى تصوير شخصية وهمية . وقد اقترب كثيرا من هذا الرأى رينيه ديكارت فى نقده للتاريخ ، فان أبا الفلسفة الحديثة أكد كتابه « مقال عن المنهج » : ان أصدق كتب التاريخ تغفل دائما على الأقل أهون التفصيلات والملابسات شأنا وأدناها جلالة وروعة بما يجعل سائر ما دون عنها بعيدا عما كان فى الواقع (١) . هذا اذا لم تعمد هذه المؤلفات التاريخية الى تغيير قيم الأشياء أو الزيادة فيها لتجعلها أكثر قبولا واستساغة لدى القراء .

ان هذا الاغفال لعدد كبير من التفصيلات والملابسات ــ وليس ذلك مقصورا فحسب على ما أسماه ديكارت « بأدناها وأقلها روعة » ــ انما هو ضرورة يتعذر تلافيها فى تدوين التاريخ . فالمؤرخ الذى يتصدى مثلا لكتابة تاريخ يوليوس قيصر يتحتم عليه أن يغفل آلاف الدقائق والحوادث الصغيرة فى سيرة بطله ، وان عليه أن يبدأ بحذف تلك التى لا يتيسر له أن يجد لها سندا من الوثائق التى يرجع اليها. بل يجد نفسه مضطرا الى حذف عدد كبير من التفصيلات التى يتسنى له الوقوف عليها من الوثائق التاريخية . وفى مقدمتها السمات العامة التى يشارك فيها بطله غيره من الناس كالوظائف العضوية لجسمه ومظاهر الحياة اليومية . فالمؤرخ يعنى فحسب بالسمات التى يختص بها بطله والتى لا يشترك فيها مع غيره من الناس لأنها تميزه على الجمهرة التى ليست لها صفة تاريخية . ولذا فان التطور التاريخى هو من الأمور المغايرة لحياة الجنس البشرى فى مجموعها . وليست جميع الأعمال

---

(١) R. Descartes, Discours de la Mèthode (Paris, 1898), I, P. 14.

التى تصدر عن احدى الشخصيات التاريخية مما ينتمى الى التاريخ . وأعتقد ان تعريف فولتير للتـاريخ بأنه « رواية للوقائع المعتبرة بأنها صحيحة » (١) لا يعد تعريفا مانعا فقد بلغ من اتساعه أنه يمـكن أن يشتمل على كثير من الوقائع الصحيحة التى لا تعد وقائع تاريخية — أى الوقائع ذات الأهمية التاريخية ، وهذه يتحتم على المؤرخ أن يهملهـا ويغض النظر عنها .

ومن الحقائق ما يذهب الى أن التاريخ بصفته طائفة من البيانات ، انما يختلف عن الحياة الانسانية فى جملتها . وتتضح لنا هذه الحقيقة حين ندرك أن سيرة رجل مثل أفلاطون التى استغرقت ثمانين عاما علينا أن نقرأها فى خلال عدة ساعات أو أيام حتى ولو كانت سـيرة مزودة بالكثير من التفصيلات بيد أن المؤرخ ينتزع عددا معينا من الوقائع ويفصلها عن علاقاتها العضوية المتصلة بالوقائع الأخرى ثم يعزلها ويربطها بوقائع أخرى منفصلة عنها . والخلاصة أنه يرسم لنا صورة وهمية لم توجد قط ولا يمكن أن تكون قد وجدت . والمؤرخ السياسى فيما يقوم به من جهود فى انتقاء الوقائع وترتيبها ترتيبا عقليا ومنطقيا ، يصور لنا بالضرورة شخصا وهميا لا حقيقـة له ، يدين بآراء سـياسية معينة ، ويتخطى فى النسق المتصل لسيرته جميع الوقائع المرتبطة بحيـاته غير السياسية كما لو كانت الأخيرة لا وجود لها . فالمؤرخ السياسى يعالج سيرة بطله « كأنه » عاش حياته كلها شخصا سياسيا **Homo Poloticus** قصر حياته على السياسة وحدها . غير أن كائنا كهـذا لم يوجد قط ولا يمكن أن يكون قد وجد لأن الانسان هو قبل كل شيء وحـدة بيولوجية . وعلى ذلك فان الصورة التى يرسمها المؤرخ له لا تناقض الحقيقة فحسب ولكنها تعد متناقضة فى ذاتها . وأعتقد أن فاينجر يعد السيرة التى تدون وفقا لهذه الطريقة محض تخييل قصصى .

وعلينا أن نشير هنا الى أن جورج زيمل **Georg Simmel** اهتدى الى أن «كأن» تعتبر احدى المبادىء الأساسية فى التاريخ . وذلك قبل

---

(١) Œuvres Complètes de Voltaire (Paris 1879) Tome XIX, Dictiannaire Philosonhique, III, 346.

آن ينشر فاينجر كتابه « فلسفة كأن » (فى سنة ١٩١١) بعدة سنوات . وعند زيمل آن المادية التاريخية تفسر الوقائع « كما لو » كان الناس يصدرون فى أعمالهم عن البواعث الاقتصادية وحدها . وعلى ذلك فان النظريات التاريخية ليست من الدعائم التى يبنى عليها التاريخ ولكنها مبادىء منظمة طبقا للمعنى الذى ذهب اليه كانت أو كما أسماها مفكر مدينة كونجزبرج « heuristische Fiktionen »

والنماذج المثالية التى تستخدم فى التاريخ طبقا لما ذهب اليه ماكس فبر تعتبر أيضا صروحا وهمية . ولو أن فبر وصفها بأنها متعلقة بالمدينة الفاضلة . ولكن المدن الفاضلة كلها انما هى فى ذاتها عبارة عن أقاصيص خيالية ويقول فبر أن النموذج المثالى لا يمثل الحقيقة كما هى ولكنه يسمو بها سموا يتوخى منه فائدة جزيلة فى البحث وفى تبادل ما تسفر عنه الدراسات من نتائج . ولعل من أعظم الفوائد التى تلتمس مع هذه النماذج المثالية أنها تتيح لنا الاستعانة بتعريفات هى أكثر ضبطا ودقة من الظواهر الحقيقية . وقد أكد فبر أن المفاهيم المستمدة من مذهب الكسبية والفردية والاستعمار والاقطاع وما اليها ليست أوصافا لحقائق واقعة ولكنها نماذج مثالية.وقدأهاب بالمؤرخين ألا يخلطوا بين النماذج المثالية والحقائق التاريخية مؤكدا أن الأولى ما هى الا وسائط يستعان بها فى معرفة الروابط الهامة وذلك من وجهات نظر فردية « يقول عنها بأنها أفكار رئيسية موجهة خاصة بعصر من العصور » (١) . غير أن هذه الأفكار ليست سوى ما أسماه كانت « بالمبادىء المنظمة » .

الدفاع عن الأكذوبة :

أو ليس مايكاد يعد من الخوارق أننا نقوى على ادراك الحقيقة واستكناهها اذا ما عمدنا الى تحريفها وافسادها ؟ وبعبارة أخرى كيف يهدينا الخطأ المنسق الى الصواب ؟ ومع ذلك فان فاينجر ــ قبل كل شيء ــ لم يزعم قط بأن الأوهام يمكن أن تقودنا الى فكرة «صحيحة»

(١) M. Weber, Gesammelte aufsatze zur Wissenschftslehre (Tubingen, 1922). pp. 190, 191, 208, 209, etc.

عن الحقيقة . فكل ما لهذه الأوهام من فائدة هى أنها ترشدنا الى « فكرة يمكن الانتفاع بها » فى فهم الحقيقــة . فهى ليست « حقا » بالدلالة المطلقة لهذه الكلمة . ومن الثابت أن هناك أخطاء مفيدة « كما هو الحال فى بعض الديانات » وحقائق ضارة « مثلما يحدث عند انحلال هذه الديانات » ، ويزخر تاريخ الحضارة بكثير من الأمثلة الأخاذة لكل من هذين النوعين . وأكذوبة الحياة عند ابسن هى من الأخطاء النافعة . فقد صرح بنفسه هذا النرويجى المتحمس للحقيقة بأن هذه الأكاذيب تعد من العوامل المنبهة لملايين البشر . غير أن اماطة اللثــام عن هذه الأوهام النفسية المفيدة فى سبيل أحد المثــل العليا الخلقيــة ، كثيرا ما يكشف عن حقيقة ضارة نصفها بالضرر لأنها قد تودى بحياة بنيت على الأكاذيب [١] .

وقد قرر فاينجر أن الفكر الانسانى اذا ما عمد الى تمويه الحقيقة وابطالها من أجل الحصول على نتائج عملية مرضية ، فكثيرا ما يتورط فى صعوبات جديدة ومآزق منطقية ذلك لأننا لا نســتطيع أن ننقض الحقائق دون أن يلحقنا ضرر . ومع ذلك فان فاينجر يصر على أن كل تقدم ظفرت به الانسانية خلال التاريخ انما دفعت من أجلــه ثمنا من الشر والبلاء . وكما أن الخطيئة كثيرا ما تكون دعامة للترقى « الخلقى » فقد يكشف لنا التناقض أحيانا عن دعامة للترقى « المنطقى » . وكما تولد عن حركة الاصلاح الدينى التى قام بها لوثر ضروب من الصراع الخلقى فكذلك لم يتيسر ابتداع حساب التفاضل الا عندما أثبتنا تنافى عدد من المتناقضات « المنطقية » . ومع ذلك لا نســتطيع أن ننكر أن حركة الاصلاح الدينى ترتبت عليها نتــائج ايجابية فى التطور الخلقى للجنس البشرى كما أن حساب التفاضل أوجد نتائج ايجابية فى تاريخ العلوم .

واذا سلمنا بأن الخطأ المنسق شرط ضرورى للحقيقــة التى يمكن الانتفاع بها فان هذا فيما يبدو يعد فى ذاته نوعا من التخبيث للمنطق .

---

(١) Cf. A. Stern, Sartre - His Philosophy and Psychoanalysis (New York, 1956) pp. 209,210.

بيد أن هذا التخبيث Demoralisation بعيد الوقوع ما دام الوهم يتمثل لنا « مجردا مكشوفا » باعتباره تحريفا للحقيقة وما دمنا لا ندخر وسعا فى ازالته والتخلص منه بعد أن يكون قد أدى من الخدمات ما ابتغينا منه . والأوهام التى يشير اليها فاينجر تحقق هذه المطالب الى حد كبير اذ يعدها نوعا من الروافع . فكما أننا لا نلبث أن نطرح الرافعة جانبا بعد اعانتها لنا فى رفع الأثقال فكذلك الحال مع أدوات الفكر التى يتحتم علينا أن نبادر الى ازالتها بعد أن تكون قد أدت مهمتها : فاطراح هذه الصروح الوهمية فورا أدائها للغرض المقصود منها هو الايماءة الخفية التى تؤدى الى النجاح . وهى باعتبارها آراء بعيدة عن الحقيقة لزمت ازالتها فى الوقت المناسب ، كما يعمد الرسام الى محو الخطوط المساعدة بعد اتمام رسمه.وقد نطلق على هذه الطريقة«ازالة الأكذوبة» لأن الأوهام عبارة عن أكاذيب على الرغم من دلالتها « الزائدة عن الدلالة الخلقية » على حد تعبير نيتشه . أما التعريف القديم الذى يقول بأن الأكذوبة بيان خاطىء يصيب الغير بالضرر ، فيوضح لنا جليا بأن الأوهام ليست عبارة عن أكاذيب من وجهة النظر الخلقية ما دمنا نقرر فى صراحة بأنها تشويه للحقيقة ، ولذا فانها لن تضل أحدا . ولكن اذا أخذت هذه الأوهام على أنها حقائق فانها تؤدى الى ضرر بالغ .

هذا ولدينا من الطرق المختلفة ما يفضى بنا الى هذا النوع من الخلط الذى يعرضنا للخطر . فهناك قاعدة ترجح الوسائط على الغايات . وكم يسهل على عقولنا — طبقا لهذه القاعدة — أن تغيب عنها الغايات العملية الأصيلة التى ابتدعت من أجلها هذه الصروح الوهمية ، وأن تأخذها على أنها غايات فى ذاتها . مثلما حدث فى مسألة النقود التى يتجه عصرنا الحاضر نحو نسيان سمتها الوهمية وفى هذا ما يبخس قيمة العوامل الاقتصادية الأخرى مثل المواد « الخام » وجهد الأيدى العاملة . وقد نعتبر هذه الحالة مثالا لما أسماه فاينجر بقانون الانتقال الذهنى Law of Ideational Shift الذى سنتناوله فيما بعد .

سوريل وباريتو وأسطورة موسوليني :

ان هناك فيما أعتقد مزلقا آخر يهوى بنا الى الخلط بين الأوهام والحقائق وذلك اذا اتشحت الأوهام بثوب الأساطير . حدث هذا أكثر من مرة فى تاريخنا السياسى على أيدى قادة الدهماء Demagogues فبينما نرى فى الأوهام تحريفا للحقائق بطريقة منهجية مقصودة ، مع التسليم بأنه تحريف ، فان الاسطورة التاريخية أو الاجتماعية عبارة عن تشويه للحقيقة لايعترف فيها بأنه تشويه . ويتجه هذا المسخ الى احلال شخصيات محل المفاهيم المجردة والترويجلها كحقيقة حتى تؤمن بها الجماهير ويرسخ فى مشاعرها . (١)

وهذا الايمان الانفعالى عند الجماهير هو المعين الأساسى للقوة الدينامية العارمة المنبعثة من هذه الأكاذيب والناشئة عن أوهام شعورية حولها قادة الجمهورالى أساطير وقدأوردنا آنفا أمثلة لهذهالعمليةذكرها المؤرخ الرومانى تيت ليف ودعا نيقولو ماكيافلى الى محاكاتها .

وان هذه العملية التى يقصد منها تحويل الأساطير الى قوة مذهبية وجدت فى قرننا الحالى مايدعمها فى نظريات جورج سوريل Georges Sorel وفيلفريد وباريتو Vilfredo Pareto كما وجدت تطبيقا لها فى أساليب موسولينى وهتلر .

ويرى سوريل فى الأسطورة وهما من الأوهام وهى عنده صورة مباينة لحقيقة مامن الحقائق التاريخية أو الاجتماعية . ولكن لايدرك ماتنطوى عليه من تحريف وتشويه سوى صاحب النظر والتحقيقومنزعم الدهماءوالعامة ، أما الجمهرة فتأخذ الترهات على أنها حقائق . ونظرا لأن ، الاسطورة لاتصف الحقيقة كما هى فقد اعتبرها سوريل واسطة لاستحثاث الجماهير على أنيأتوا أعمالا ماكانوا ليقوموا بها لو أنهم أدركو الأمور على حقيقتها . ولعل سوريل وعى فى ذاكرته نصيحة نيتشه التى جاء فيها قوله وهو : « اذا أردت أن تعمل فعليك أن تؤمن

---

(١) Cf. A. Stern, La Filosofia de la Politicay el Sentido de la Suerra actual (Méseico, 1943), P. 38.

بالترهات » . ولما كان سوريل يهيب بالجماهير فى حماس بالغ الى القيام بأعمال العنف فقد صار من أبلغ الدعاة الى الايمان بالأساطير باعتبارها قوة خلاقة فى الحركات التاريخية .

وقد كتب قائلا : ان الجماهير التى تسهم فى الحركات الاجتماعية الكبرى تتمثل ماسيصدر عنها من أعمال فى صورة ــ معارك تكفل لها الفوز فى القضايا التى تنافح عنها [١] . وما صور المعارك هذه سوى أساطير تجافى العقل مجافاة تامة ، تغشاها الأوهام الباطلة والتخيلات الخادعة ولاتبالى مطلقا بوقائع الحقائق الاجتماعية والتاريخية . والأساطير عند سوريل ليست « وصفا للأشياء » ولكنها « تعبير عن الادارة » ، ومهمتها هى أن تلهب خيال الجماهير وتستثير مشاعرها وتدفعها الى الحركة التى مجدها برجسون أستاذ سوريل وأعلى شأنها باعتبارها المبدأ الدينامى الرئيسى للحياة ، والقوة الدافعة الى التطور الخالق . ولذلك فان سوريل وسم الأساطير الاجتماعية بسمات ذهب فيها الى أنها « تخييلات محركة » و « وسائط للعمل »[٢] .

والأساطير عند سوريل تتخطى نطاق النظر فيها ونقد العقل لها لأنها تعتبر من المحالات . فالحجج العقلية لاتقوى على دحضها واثبات تهافتها . ويعتقد سوريل أنه لا يحسن بنا أن نعمد الى تحليلها ، فهى فى الواقع « تستعصى على تقسيمها الى أجزاء » وعلينا أن نقبلها «جملة» باعتبارها من القوى التاريخية . وكما جاء فى عبارة برجسون ان السبيل الى ادراكها هو «اللقانة» وليس «التحليل» . وسواء أكانت الأسطورة صراعا بين ابليس والمسيح أو دعوى النقابيين فى الاضراب العام فان قيمتها كحقيقة لا أهمية لها ، وكل ما يهم فى نظر سوريل هو أنهما يهيئان المؤمنين بها الى « الكفاح من أجل التدمير » . وقصارى القول أن الأمر الوحيد الذى ندخله فى حسابنا هو أن الأساطير «قوة فعالة» . ولذلك

---

(١) G. Soral, Réflexions sur la Violence (Paris, 1908), XXVI.
Ibid., pp. 123,94.

(٢) Ibid., pp. 123,94.

لاعجب اذا رأينا سوريل يصنف كتابا يقرظ فيه فلسفة الذرائع التى دعا اليها وليم جيمس .

ولاشك أن الفرض الذى استندت اليه نظرية سوريل فى الأساطير الاجتماعية والتاريخية هو فيما ذهب اليه من أن أعمال الناس ولا سيما الجمهرة « لاتقتضى » أن يصدروا فيها عن بواعث منطقية . وقد لقى فرض سوريل هذا تأييدا قويا من صديقه فيلفريد وباريتو الذى أوضح فى كتابه : « بحث فى علم الاجتماع العام » — وهو من المؤلفات الضخمة القيمة — ان غالبية مايصدر عن الناس من أعمال انما هى أعمال « غير منطقية » . وان القوة الدافعة لها ليست العقل بل « العواطف اللاشعورية » وغيرها . وفى الحق أن الناس عند باريتو « يغلب عليهم ميل ظاهر الى أن يضفوا — على مسلكهم طلاء من المنطق [1] » وهذه التبريرات التى يسوقونها لاتخرج عن كونها مزاعم باطلة وحجج واهية. بيد أن هذه الحقيقة كما تكشف لنا عنها نظرية سوريل فى الأساطير لا تمنع الأعمال الصادرة عن بواعث غير منطقية من أن يكون لها أقوى النتائج أثرا وأكثرها فعالية . وهذا يذكرنا بنصيحة نيتشه القائلة : « اذا أردت أن تعمل فعليك أن تؤمن بالترهات » .

ولدينا سيرة ذاتية لموسولينى ألفهاخصيصا للقراءالناطقين بالانجليزية وقد كتبها بناء على اقتـراح صـديق له كان من أعظم المعجبين به والمقدرين له، ذلكم هو ريتشرد واشبرن تشيلد Richard Washburn Child الذى سفر للولايات المتحدة لدى ايطاليا من سنة ١٩٢١ الى سنة ١٩٢٤ والذى وصف الدكتاتور الايطالى فى تصديره للترجمة الانجليزية لسيرة موسولينى أنه « يجمع بين سجيتى الحكمة ورقة العاطفة [2] » . ومن الأساطير التى وردت فى هذه السيرة أن موسولينى درس على باريتو فى جامعة لوزان . بيد أن لورا فيرمى **Laura Fermi** فى كتابها الشائق عن « موسولينى » [3] الذى صـدر أخيرا دحضت هـذه

(١) V. Pareto, Trattato di Sociologia generale, Vol. I, Par. 154'66

(٢) B. Mussolini, My autobiography (New York, 1928). XIX.

(٣) L. Fermi, Mussolini (The University of Chicago Press, 1961)

الأسطورة وغيرها من الأساطير الموسولينية . ومع ذلك فان ماجاء فى الكتاب الأول مالا يدع مجالا للشك فى أن موسولينى درس كتاب سوريل « كما درس نيتشه » ، بل قال عن سوريل بنص عبارة فرنسية (ترجمتها) : « أستاذنا سوريل » (ولعلنا لا ننسى بأن موسولينى عمل فى فترة من حياته أستاذا للغة الفرنسية) ولذا فلا عجب اذ ألفينا تصور موسولينى للاسطورة مطابقا تماما لما ذهب اليه سوريل . فقد صرح موسولينى فى احدى خطبه قائلا : لقد ابتدعنا لأنفسنا أسطورة قوامها الايمان وديدنها الحمية وليس من الضرورى أن تكون حقيقة واقعة (١) وفى تاريخ الحرب العالمية الثانية وما أسفرت عنه من نتائج مايؤيد تأييدا كاملا هذا المفهوم الذى ذهب اليه موسولينى . فقد ظهر من أسطورته القائلة بأن مقدرات ايطاليا فى المجدوالعظمة ستجد ما يحققهاتحت قيادة الفاشية ، انها لم تستند الى أى أساس من الحقيقة والواقع .

النازية : مذهب قومى للذرائع :

أما الاسطورة الألمانية الخاصة بالاشتراكية الوطنية فقد كانت أكثر واقعية من نظيرتها الايطالية المطابقة لها نظرا لطابعها الذرائعى المحدود . فقد حاولت النازية أن تنتفع الى أقصى حد من امتهان المنطق والزراية به وذلك باعادة تقييم الحقائق بطريقة نفعية ذرائعية . فى الأصل الألمانى لكتاب « فلسفة كأن » الذى يستغرق من الصفحات ضعف ترجمته الانجليزية ، اعترف مؤلفه هانز فاينجر بمزايا « الذرائع النقدية» التى ألفاها مماثلة لما كتبه كل من بيرس C. S Pierce وشيلر F.C.Schiller ولكنه نفى نفيا قاطعا الصور غير النقدية لهذا المذهب .وساورد فيمايلى ترجمة لفقرة من كتاب فاينجر العظيم لم ترد فى الترجمة الانجليزية لكتابه :

« ان الذرائع التى تخضع للنقد هى فلسفة نفعية ابستمولوجية (منتسبة الى نظرية المعرفة) من أسوأ الفلسفات ، فهى تذهب الى أن

(١) B. Biancini, Dizionario Mussoliniano (Terza Edizione accresciuta Milano, 1942), P. 158.

ماينفعنا ومايعيننا على احتمال الحياة فهو صحيح وعلى ذلك تغـــدو أكثر العقائد ايغالا فى الخرافة ، عقائد حقيقية صادقة ، لأنهـا أثبتت فائدتها فى تدعيم حياتنا. وهكذا تصبح الفلسفة خادمة للالهيات Ancilla theolagiea بل العلاقة بينهما أشد سوءا وأهون منزلة . فالفلسفة تستحيل فورا الى بغى يقضى وطرهم منها علماء الالهيات (1) . Meretrix theologorum

ومع أن فاينجر لم يصرح باسم وليم جيمس فانه فيمـا يتضح لى يقصده بهذا الطعن القادح مما تضمنته الفقرة السابقة . ذلك لأن تعريف الحقيقة الذى انتقده فاينجر مطابق تماما لما أورده جيمس ففيما كتبـه جيمس مثلا فى تعريفها قوله : « توصف الفكرة بأنها صـحيحة مادام الايمان بها نافعا ومفيدا فى حياتنا » (2) ولنا أن نضيف أن البـاعث الأساسى الذى حمل وليم جيمس على اصطناع فلسفة الذرائع كان باعثا دينيا . فقد صرح هو بنفسه أنه ينشد احتفاظ «ذوى العقول الغضة» بتدينهم دون أن يتخلوا عن اهتمامهم بالحقائق التجريبية التى يقررها «ذوو العقول الراجحة» . وتؤثر عنه عبارتان مشهورتان جاء فيهمـا : « اذا تبين لنا أن للآراء اللاهوتية قيمة فى حياتنا العملية فانهـا تعـد آراء صحيحة بالنسبة لفلسفة الذرائع » . وصرح فى العبارة الثـانية بقوله : « اذا كان افتراض وجود اله فكرة مرضية ينتفع بها الى أقصى حد ، وذلك فى أوسع مدلول لها ، فانها تغدو فكرة صحيحة صادقة (3)

وكانت هذه المزاعم من الفلسفات والالهيات السيئة التى عارضها البابا بشدة ودعا الى نبذها واطراحها. ولم يكن اللورد برتراند رصل بحاجة الى انعام النظر وبذل مزيد من الطاقة الذهنية لدحض « الأدلة » التى ساقها وليم جيمس لاثبات وجود الله كتلك التى اضطر كانت للاستعانة بها لدحض أدلة القديس انسلم Anselmus وخلفائه . وكان حسب رصل فى نفيها أن يسخر منها فى دعابة قال فيها : « لقد وجدت دائمـا أن الفرض القائل بوجود سـانتا كلاوز Santa Claus (القـديس

---

(1) H. Vaihiuger, Die philosophie des als OB, XV.

(2) W. James, Pragmatism (New York, 1910, P. 75.

(3) Ibid., PP. 73, 299.

الذى يرعى الأطفال فى عيد الميلاد) هو من الفروض التى ينتفع بها فى أوسع مدلول لها ، وعلى ذلك فان هذا القديس يوجد حقيقة ، مع أنه فى الواقع ليس لوجوده من أثر » (١) ومع ذلك فان رصل شفع دعابته بحجة أكثر جدية وهى أن جيمس فى تصوره للحقيقة طبقا لمذهبه فى الذرائع انما يفضى بنا الى حلقة مفرغة تعود فيها دائما الى ما بدأنا به regressus ad infinitum لأنك اذا قلت بصحة اعتقادك باعتبار النتائج التى يسفر عنها فهذا يؤدى طبقا لما ذهب اليه جيمس إلى قولك بأن لاعتقادك نتائج طيبة وهذا بدوره لا يكون صحيحا الا اذا كان له هذه النتائج وهكذا .

أما مفهوم الحقيقة عند فاينجر فانه يبتعد كثيرا عن هذه النفعية الذرائعية . فقد كتب يقول : « ان الرأى يعد صحيحا مطابقا للواقع إذا حقق الغاية من كل فكر أى اذا أحاط بشئون العالم الوضعى وأدخلها فى حسابه » (٢) . وقال فى موضع آخر : « هناك آراء تعد من الوجهة النظرية آراء باطلة تغاير الحقيقة تماما . ولكن لها مع ذلك ما يبررها ، ويمكن أن ننعتها بالآراء الصحيحة من الوجهة العلمية لأنها تحقق لنا نفعا معينا » . وتوضح لنا هذه التعريفات أن الحقيقة النظرية التى لا يستعان بها كأداة يعدها فاينجر على الأقل مفهوما ذا مغزى وفحوى بينما نرى فلسفة الذرائع تزيلها تماما ولا تلقى بالا اليها . ونضيف أن فاينجر بذل أقصى جهده فى تدعيم الحقيقة النظرية وتجليتها وذلك بمبادرته الى ازالة الملابسات الوهمية التى اضطر الى الاستعانة بها من أجل تحقيق الأهداف العملية . وبما أن الأوهام تنفى الحقيقة بل هى متناقضة فى ذاتها ، وهى على تناقضها وتهافتها تفلح فى السيطرة على الحقيقة ، فعلينا أن نقوم بطريقة من الطرق بإزالة مايترتب عليها من ضلال وانحراف يبعدنا عن جادة الحقيقة . كما ينبغى أن تكون هذه المتناقضات صالحة . وعلى ذلك فان فاينجر يصر على

(١) B. Russell, a History of Wertern Philosophy (N. York, 1945), P. 818.

(٢) H. Vaihinger, op. cit., Kap XX, P. 136.

« اطراح » هذه الأوهام واسقاطها عندما نصل الى نهـاية الشـوط كما أوضح ان ماندخله فى أوهامنا من أخطاء علينا أن ننسخه بخطأ منسق يتعارض معهـا .

ومن العجيب أن الفريد روزنبرج داعى الدعاة للأسطورة النازية فى الريخ الثالث ومؤلف كتاب « أسطورة القرن العشرين » لم يتـأثر بمواطنه فاينجرولم يستوح شيئا من كتاباته . ولم يكن لفاينجر أى نصيب فى الحركة النازية . بيد أن روزنبرج تأثر بكتابات وليم جيمس وجون ديوى و ف . س . شيلر الذين كانوا من أبعد الناس عن الهتـلرية . وبينما نرى هؤلاء المفكرين الانجليز والأمريكيين يقصرون حقيقة أية فكرة على مبلغ ماتجلبه من فائدة للجنس البشرى ومدى ماتبذل له من قوة فى تدعيم حياته ، فان الفريد روزنبرج خطا خطوة أخرى فى الغض من شأن الحقيقة بأن قصرها على مقدار ماتؤدى من نفع « للعنصر الألمانى » وما تقوى به من حياة الألمان . فقد جاء فى كتابه الرذل : ان نظـريات المعرفة والفن والأساطير والأخلاق والدين عليها كلها أن تكون فى خدمة ما أسماه بالحقيقة « العضوية » . ومفاد هذا تسخيرها لخدمة الأمـة الألمانية المتحدة فى سلالتها . وعنده أن المعيار الحاسم لصدق هـذه النظريات ينحصر فيما اذا كانت تدعم القيم الجـوهرية للجنس الألمانى وتعمل على تنميتها بطريقة ذات جدوى ، وفيما اذا كانت تزيد من حيوية الشعب الألمانى . (١)

وقـد جـاء فى كتـاب

Uber die drei rechtswisseuschaftlichen Denkcus

للدكتور كارل شميث **Carl Schmitt** الذى صدر فى سـنة ١٩٣٤ ومؤلفه أستاذ معروف من أساتذة فلسفة القانون وكان من كبـار النازيين : « اننا سوف لا نسأل فى ألمانيا عما اذا كانت نظرية ماهى نظرية صحيحة صادقة لأن القيمة الخاصة بأى عمل علمى تنحصر فحسب فيما تحققه من وسائل تعين العنصر الألمانى على تدعيم حياته » .

---

(١) A. Rosenberg, Der Mythos des Zwanzigsten Jahrhunderts, P.669.

وقد تحولت الفلسفة بسبب هذا التحريف الذى لحق مذهب الذرائع فى تطوره الى وضع هو أسوأ مما كان يخشاه فاينجر . فقد غدت الفلسفة بغيا للســياسة Meretrix politicorum ذلك لأن علينا أن نقرر بان امتهان روزنبرج للحقيقة بمسخه اياها أداة تستعين بها القــومية والعنصرية الألمانية فى أشد أشكالها هوسا وجنونا لم يكن سوى صورة من صور الذرائع هى أكثر ضبطا وتحديدا ، فهى عنده ذرائع قومية وعنصرية ، بينما نرى فى مذهب كل من جيمس وديوى وشيلر أنها ذرائع انسانية وفى أكثر من موضع تقتصر الحقيقة على أن تكون أداة . والمعايير التى تقاس بها مدى صحة الأفكار والآراء تتوقف على مهمتها من حيث نفعها ومساهمتها فى تدعيم الحياة . واذا كانت هذه المهام عند جيمس وديوى وشيلر يجب أن تتجه نحو الجنس البشرى ـ عامة (وقد أطلق ف.س.س شيلر على مذهبه اسم البشرية (Humanism) فهى تهدف عنـــد فلاسفة النازيين الى تدعيم الجنس الألمانى . وهنـــاك بون « خلقى » شاسع بين هاتين الوجهتين من وجوه النظر ولكنهما تعدان من نوع واحد بالنسبة الى نظرية المعرفة . ولقد تنبأ برتراند رصل بما ســوف تفضى اليه هذه الفكرة عندما كتب فى سنة ١٩٠٧ يقول : « مع أن فلســفة الذرائع تستهل بتأييد الحرية والتسامح فهى فى تطورها تنقلب بحــكم الضرورة الى مذهب يدعو الى استخدام العنف والاحتكام الى قــوة السلاح كما أنها فى تطورها تغدو متلائمة مع النظام الديموقراطى فى الداخل ومع السيطرة والاستعمار فى الخارج » .

وأعتقد أن النازيين فى اساءتهم لاستخدام مذهب الذرائع الانسانية قد كشفوا عن المغالطة الكامنة التى تنطوى عليها فلسفة الذرائع فى جملتها . فقد استرعت انتباهنا الى الحقيقة القائلة بأن الجنس البشرى فى مجموعه هو كل لا يتجزأ ولكن تتقسمه المصالح المتضاربة فالــربح والمنفعة والارتضاء وما اليها هى مفاهيم خاصة بالقيم ولذا فانها مترابطة

فيما بينها . وحين تلتهم الضفدعة ذبابة فهذا كسب لها تزكو به حياتها ولكنه ليس كذلك بالنسبة للذبابة . وعندما يصرح وليم جيمس بأن افتراض وجود اله هو حقيقة واقعة لا محالة ، لأنه افترض مرض ينتفع به. فمن الواضح أنه مفيد على هذه الصورة بالنسبة للطبقة الارستقراطية فى انجلترا الجديدة التى ينتمى اليها جيمس . بيد أن مفهومه عن الله لا يبلغ هذه الدرجة من الوضوح بالنسبة للأرقاء وموالى الأرض والعمال الكادحين فى حركة الانقلاب الصناعى وغيرهم الذين قيل لهم أكثر من مرة بأن عليهم أن يرضوا بما يعانون من شظف وشقاء لكى يظفروا بالنعيم الأبدى فى الحياة الآخرة . وهكذا سلبوا الشىء الوحيد الذى يملكونه ملكية أكيدة ألا وهو سعادتهم فى الحياة الدنيا .

ان تطبيق مذهب الذرائع فى ألمانيا الهتلرية قد كشف لنا عن قبح فلسفة الذرائع عموما وأظهر لنا فى صراحة لا ينقصها خجل أو حياء فساد مزاعمها وتناقض معاييرها التى تقاس بها الحقائق . والأسطورة التى ابتدعتها هذه الفلسفة انتفع بها الشعب الألمانى وارتضاها — على الأقل فى خلال السنوات التى كادت تكون فيها أوروبا كلها منطقة يعيث فيها سلبا ونهبا الجيش الألمانى والشرطة السرية الألمانية لا ينازعهم فيها منازع. ولكن هذه الأسطورة كانت أقل نفعا لسائر الاوربيين حيث كانت الحقيقة الألمانية تعنى فى نظرهم التغريث Starvation والابادة .

انك حين تبدأ بقصر الحقيقة على الكسب والمنفعة فانك لا تدرى الى أين ينتهى بك المطاف .

الانتقال الذهنى : فلهلم تل Wilhelm Tell كحقيقة وقصة :

المعنا فيما سلف الى القانون الذى صاغه فاينجر عن الانتقال الذهنى Ideational Shift وفحواه أن العقل الانسانى فى سعيه للاستقرار والطمأنينة يميل الى تحويل الأوهام الى فروض وينتهى به الأمر الى تحويل الفروض الى عقائد يقينية . فما كان فى البداية عبارة عن «كأن» يغدو تدريجا الى أن يصير كلمة « حينما » وأخيرا يعلل بكلمة « لأن » ومن حسن الحظ أننا نجد هذه العملية التاريخية تتعادل

مع الحركة الانتقادية فى العلوم والفلسفة التى تتجه نحو ارجاع الأمور الى نشأتها الأصلية . وكما يسيطر قانون القصور الذاتى (على حركة الأجسام) فى علم الفيزياء ، ففى الظواهر النفسية يقاوم العقل الحركة الانتقادية والعلمية المضادة . فعقولنا تحاول أن تحتفظ بما تعتز به من العقائد . بيد أن الشكوك التى يثيرها النقاد المرتدون تحول العقائد الى فروض . وحين يتعذر علينا ان نأخذ بهذه الفروض فعقولنا اما أن ترفض فكرة النقد فى جملتها ، أو تحتفظ بهذه العقائد كأوهام رمزية . ويزودنا تاريخ الديانات والعلوم بأمثلة لاتحصى كثرة توضح لنا هذين النوعين من التطور وحسبى هنا أن أورد مثالا واحدا وهو قصة فلهلم تل :

فى سنة ١٨١٤ عندما كتب فريدريش شيلر Friedrich Schiller قصته المسرحية فلهلم تل نجد أن هذا الكاتب العظيم الذى نذكر بهذه المناسبة أنه كان أيضا من أساتذة التاريخ ، كان لايزال يؤمن بالصفة التاريخية لبطله والأحداث التى تضمنتها قصته. وكانت مراجعه الأساسية التى استند عليها كتاب آيجيديوس تشودى Aegidius Tschudi (١٥٠٥ ــ ١٥٧٢) المسمى بالأخبار الملفيسية Chronicon Helveticum وكتاب يوحنا ميلر Johannes Von Mueller (١٧٥٢ ــ ١٨٠٩) المسمى Die Geschichte Schweizerischer Eidgenossenschaft و يعد من أوثق المراجع الخاصة بتاريخ سويسرة . بيد أن الروح التاريخية الجديدة ومناهج البحث التاريخى التى ازدهرت فى أخريات القرن التاسع عشر كشفت لنا عن عدم وجود آية وثيقة تثبت أن مواطنا سويسريا يدعى فيلهم تل قد عاش أو وجد، كما لم نجد ما يدل على أن حاكما نمسويا طاغية يدعى هيرمان جيسلر Herman Gessler كان واليا على مقاطعتى شوز Schwyz ويورى Uri وليس لدينا من الوثائق مانستدل به على رمية « السهم التاريخى » الذى كان سببا فى تحرير سويسرة من جشع آل هبسبرج . ومن جهة أخرى كشفت لنا الأبحاث عن تداول قصص مماثلة لقصة فلهلم تل عند كثير من الأمم الأخرى حتى بين الفرس والهنود . وقد وجدنا أن مؤرخا دنمركيا يدعى ساكسوجراماتيكوس Saxo Grammaticus ورد قصة فلهم تل بطولها فى كتابه Historia Danorum Regum Heromque

وذلك قبل ما يقرب من قرن ونصف قرن من « دعوى حدوثها» في سويسرة .

وتنحصر أوجه الخلاف بين الروايتين أن بطل الدنمرك كان يسمى توكو Toko وان الطاغية كان ملك الدنمرك نفسه . وقد أمر الأخير توكو بأن يرمى بسهم واحد تفاحة وضعت على رأس ولده مثلما أمر الوالى النمسوى جيسلر فيلهلم تل أن يصنع . وقد نجح توكو كما نجح تل فى رميته الأولى . ولكن لم يحدث هذا الا بعد أن أخذ توكو سهما آخر من جعبته ، ولما سأله الملك عما كان ينتويه من اعداد السهم الثانى اجابه توكو بما يقرب من اجابة تل فىقصة شيلر.فقد قال «كنت أعتزم قتلك بهذا السهم لو انى أخطأت الهدف وأصبت ولدى العزيز وأؤكد لك أننى كنت لا أخطئك » . وأخيرا نصب توكو كمينا للملك واستطاع أن يوجه له سهما أصابه بجرح قاتل مثلما قتل تل جيسلر الطاغية . ولما لم يتيسر العثور على أى دليل تاريخى يثبت وجود فيلهلم تل ، فقد ذهب يعقوب جريم Jacob Grimm الى أن اسم تل مشتق من الكلمة اللاتينية Telum التى تدل فى معانيها على السهم ووميض البرق.

وليس لنا الا أن نحدس بأن قصة فلهلم تل كانت في الأصل عبارة عن قصة شعرية تحولت تدريجيا بفضل عملية الانتقال الذهنى الى أن صارت فرضا استعين به على تفسير الأحداث التى أدت الى انشاء الاتحاد السويسرى . وأخيرا نرى هذه القصة الأخاذة التى شد ما تملق الكبرياء القومى عند السويسريين قد حورت الى عقيدة تاريخية .

وفى القرن الأخير ظهرت عملية مضادة كان الفضل فيها للنقدالتاريخى وصارت قصة تل فى العصر الحاضر لاتخرج عن كونها قصة شعرية جميلة ينظر اليها من هذه الوجهة فحسب . بيد أن الشعب السويسرى يعدها ذخرا يصونه ويعتز به باعتباره رمزا لحريته ووحدته القومية . وفى بلدة آلتدورف Altdorf فى مقاطعة يورى Uri أقيم تمثال ضخم لفلهلم تل لايزال يشاهد الى اليوم ، وهو يمثل البطل السويسرى وهو يهم بالمسير وبجانبه والتى Walti ولده الصغير الشجاع ،

ويرى تل حاملا سهامه وجعبته وكانما هو بطل تاريخى جاهد حقـا فى تحرير بلاده . ويلاحظ أن خمسة وتسعين فى المائة من الزائرين الـذين يقصدون التمثال ، لمشاهدته يؤمنون فى حماس زائد بأن تل وجد فعلا أويميلون الى الاعتقاد بوجوده التاريخى ويستشعرون الزهو والعجب بسبب اعتقادهم هـذا .

وابان الحرب العالمية الثانية أحاط الريخ الألمانى بسويسرة وكـان تهديده لسلامتها أقسى وأعنف من تهديد آل هبسبرج فى القرنين الثالث عشر والرابع عشر . ولذا فان فلهلم تل غدا مرة أخرى رمزا شامخا لثقة الأمة فى بقائهـا حرة وسـط هذه الأخطـار الماحقـة . فاذا كان تل تعوزه الحقيقة التاريخية فان هذا لم يقلل من أثره القوى الملهم .ويبدو أنه لايهم فى الأحداث التاريخية التى مر تبها أمة من الأمم ما « وقع» منها فعلا بقدر ما يعتقده أبناؤها «كأنه» قد وقع .فالأوهام فى التاريخ كما فى غيره من المجالات انما هى أكثر من محض تمويه واختلاق .



مطابع دار القلم بالقاهرة





مجلة دولية لعلوم الإنسان

يصـدرها المجلس الـدولي للفلسفة والعـلوم الإنسـانية

بمعاونة منظمة الأمم المتحدة للتربية والعلوم والثقافة

وتصدر النسخة العربية

بإشراف وزارة التعليم العالى - الشعبة القومية لليونسكو
مركز تبادل القيم الثقافية بالقاهرة

المجلس الدولى للفلسفة والعلوم الإنسانية

الهيئات العلمية المنضمة إليه :

* الاتحاد الدولى للمجامع العلمية
* « « للجمعيات الفلسفية .
* اللجنة الدولية للعلوم التاريخية .
* « « الدائمة لعلماء اللغة .
* الاتحاد الدولى لجمعيات الدراسات الكلاسيكية .
* « « لعلوم النوع الإنسانى والسلالات البشرية .
* اللجنة الدولية للفنون والآداب الشعبية .
* « « لتاريخ الفن .
* الجمعية الدولية لدراسة تاريخ الأديان .
* الاتحاد الدولى للآداب واللغات الحديثة .
* « « للمستشرقين .
* الجمعية الدولية لعلم الموسيقى .
* اللجنة الدولية للدراسات الأمريكية .

تصدر مجلة ديوجين فى أربعة أعداد فى السنة بخمس لغات
ثمن العدد من النسخة العربية ١٠ قروش

الناشر

دار القلم : ١٨ شارع سوق التوفيقية بالقاهرة

محتويات العــدد

آدام شاف

اللغة والواقع

ترجمة : دكتور فؤاد زكريا

الكلام ـ سواء أكان مسموعا أم غير مسموع ـ هو دائما كلام عن شيء ما . وقد يكون الموضوع واقعا طبيعيا ، او واقعا اجتماعيا ، أو واقعا نفسيا (اذ أن مظاهر الحياة الروحية للشخص لها بالنسبة الينا وجود موضوعي ، أعني وجودا خارجا ومستقلا عنا ، ومن هنا فهي تؤلف جزءا من الواقع الذي نبحثه .) ولقد كان محور الخلاف في مجال نظرية المعرفة حتى اليوم ، هو تحديد العنصر الذي له الأولوية. أهو اللغة ، التي تخلق الصورة التي تكونها عن الواقع ، أم الواقع ، الذي تعكسه اللغة وتردده وتلخصه . ولهذا الخلاف حلان ممكنان : فاما أن تكون العملية اللغوية عملية خلق صورة للواقع ، واما أن تكون عملية انعكاس أو ترديد ، إلخ ..

ولقد كان الفرض السائد هو أنه اذا نظر الى اللغة على أنها انعكاس معرفي للواقع ، فان اللغة عندئذ لا تقوم بدور ايجابي في هذه العملية ، وبالعكس ، فاذا كانت اللغة تقوم بدور كهذا بالفعل، فلا يمكن أن تكون العملية اللغوية انعكاسا معرفيا للواقع . والحق أن هذه ليست هي المرة الأولى في تاريخ الفكر البشري ، التي أدت فيها الصياغة الفاسدة للمشكلات الى جعل حلولها عسيرة أو مستحيلة ..

فلنعمل ، منذ البداية ، على استبعاد مصدر يمكن أن يؤدي الى سوء الفهم . فنحن نعني باللغة تتاجا متجانسا من العلاقات والمعاني ،

له دوره الفعلى فى الكلام البشرى ، لا نظاما من الأصوات أو العلاقات الأخرى المقصودة لذاتها . صحيح أن علم الصوتيات يبحث فىالوجه الصوتى للغة ، غير أن الأصوات وحدها ليست لغة ، وطالما ظلت هـذه الأصوات بغير معان محددة ، فلا معنى للجدل حول مسـألة كونها تخلق صورة للواقع أو تقتصر على أن تعكس الواقع الموضـوعى أو تلخصه .

فما معنى القول أن اللغة تخلق الواقع البشرى أو العالم البشرى ؟، مثل هذا القول متضمن فى فلسفة الصور الرمزية عند « كاسيرر » ،وفى مبدأ التسامح : Principle of tolerance عند « كارناب » * ، وفى المذهب الاصطلاحى الجـذرى (Radical conventionalism) عند أيدوكيفتش : " Aidukiewicz "

وهناك بطبيعة الحال مجموعة متباينة الاتجاهات الى حد بعيـد ، يشترك أفرادها جميعا فى الفكرة العامة القائلة ان اللغة تخلق الصورة التى لدينا عن العالم ، ولكنهم يختلفون (اختلافات كبيرة فى كثير من الأحيان) فى تفسيرهم لهذه الفكرة ، وقد رأيت عامدا أن أختار فئة واحدة من هذه المجموعة الكبيرة .

واذن ، فلن يكون موضوع مناقشتنا هنـا هـو تلك الآراء التى يظهر فيها الاتجاه الانطولوجى المثالى بوضوح . ذلك لأن الرأىالقائل أن اللغة لا تخلق صورة للعالم ، وانما تخلق العالم ذاته ، انما هـو خيال صوفى لا نستطيع مناقشته فى هذا المقـام ، وانمـا سـيتركز اهتمامنا على تلك الاتجاهات التى يبدى أصحابها آراء ابستمولوجية بشأن صورة العالم .

(*) مبدأ التسامح عند كارناب هو تعبير عن الطابع الاصطلاحى والنسبى للغة وبمقتضى هذا المبدأ يجوز لكل شخص أن يضع لغته الخاصة ، على أن يستخدمها استخداما متسقا أو بعبارة أخرى ، فليس فى وسع المنطق أن ينهى عند استخدامها لغة معينة ، مادامت تلتزم القواعد التى وضعتها بدقة . (انظر رودلف كارناب : النظم المنطقى للغة ص ٥١ — ٥٢) . (المترجم)

ولقد كان كاسيرر ، وكذلك كارناب الى حد ما ، غير مكترثين بمسائل الأنطولوجيا (مبحث الوجود) ، على حين أن «أيدوكيفتش» قد أكد الوجود الموضوعى للعالم . غير أن هذه التصريحات اللفظية كانت تتعارض مع رفضهم السماح بأية صورة للعالم لا تكون ذاتية ، ومن هنا فان من الممكن اتهام أصحاب هذه التصريحات بالافتقار الى الاتساق ، وبأنهم ــ من وجهة نظر الأمر الواقع ــ قد اتخذوا موقفا مثاليا فى ميدان الأنطولوجيا . ومع ذلك فان آراءهم هذه تختلف عن صوفية المثالية الذاتية . ومن هنا فقد يكون تحليل هذه الآراء مفيدا بالنسبة الى غرضنا الحالى ، لاسيما وأن حجج هذه المدارس ضد نظرية محاكاة الواقع ، فى صورتها المبتذلة ، تنطوى على أساس ثابت من الأفكار المعقولة .

كذلك فاننا سوف نستبق من مجال بحثنا نظريات مثل فرض سابير ــ وورف : Sapir - Whorf ، مادامت هذه النظريات تجمع بين فكرة خلق اللغة لصورة العالم ، وبين اعتراف آخر لايتسق معها ، هو أن اللغة ذاتها نتاج لظروف اجتماعية محددة ، وهو نتاج يتكون بتأثير البيئة بالمعنى الواسع للفظ (أى بمعنى البيئة الطبيعية والوسط الاجتماعى معا) . والواقع أن من الأفضل تحليل هذه الآراء فى نطاق نظرية محاكاة الواقع .

فما هو اذن الأساس الذى يرتكز عليه القائلون بأن اللغة «تخلق الواقع المعطى للانسان ؟ »

ان أهم ما يقولون به هو أن اللغة تتضمن نظرة محددة الى العالم، وأنها تتحكم فى الطريقة التى تدرك بها الواقع وتفهمه . ومن هنا كانت اللغة بهذا المعنى « تخلق » الصورة التى نكونها عن الواقع ، وتفرض صورتها علينا . فهى أشبه ما تكون بقالب يبعث النظام فى الخليط الأصلى المضطرب الذى يكونه الواقع « فى ذاته » . واذ تفرض اللغة على الذهن البشرى (الذى يفكر على الدوام بلغة ما) طريقة محددة للجمع بين عناصر هذا الخليط المضطرب ، (أو بعبارة أخرى ،لاستبعاد

عناصر معينة من هذا الخليط المضطرب) ، فانها تقرر بطريقة واقعية ما ينبغى أن يعامل على أنه شيء ، أو حادث ، أو انتظام ، الخ .. وهناك اتجاهات معينة تنسب هذه القدرة الخالقة الى جهاز التصورات(ويمثلها كارناب وأيدوكيفتش) واتجاهات تنسب هذه القدرة الى وظيفةالصور الرمزية حتى تعمل على تشكيل الفكر (ويمثلها كاسيرر) . ولقد أصبح من المألوف لدينا أ نْنجد فى هذه المسألة عددا من الآراء التى تتراوح ما بين الصوفى ، والعقلى . وكل هذه الآراء تؤكد الدور الفعال للغة فى عملية المعرفة ــ وهذا هو العنصرالمعقول فى تلكالعملية، وسوف نعود الى هذه المسألة فيما بعد ، محاولين تفسيرها من خلال نظرية محاكاة الواقع .

على أن أصحاب هذه الآراء يجمعون بين النظرية القائلة بأن اللغة تقوم بدور تشكيل نظرتنا الى العالم ، وبين نظرية أخرى كثيرا ما تفترض ضمنا ، هى أن اللغة نتاج لعرف أو اصطلاح اعتباطى(كمايقول كارناب وايدوكيفتش) أو نتاج لوظيفة رمزية للنفس البشرية (كما يقول كاسيرر) .

والواقع أن الجمع بين هاتين النظريتين صفة مميزة للآراء التى تحدثنا عنها من قبل ، وهى آراء كان الغرض الصريح من صياغتها هو تفنيد نظرية محاكاة الواقع . على أن النظرية الأولى ، اذا ما نظر اليها فى ذاتها ، كان من الممكن تفسيرها بطرق تتمشى مع شكل من أشكال نظرية المحاكاة .

اما النظرية الثانية فتتيح لنا أن نشك فى الرأى القائل أن اللغة هى « صانعة » الصورة التى نكونها عن العالم . ذلك لأنه يكفينا أن نتساءل عن أصل تلك اللغة التى تخلق الصورة التى نكونها عن العالم او تتحكم فى نظرتنا إلى العالم ، لكى نرغم أنصار هذه الفكرة على اتخاذ مواقف غير مقبولة من وجهة النظر العملية ، أو على القول بتفسير ينطوى — بطريق غير مباشر — على شكل من أشكال نظرية محاكاة الواقع .

أما المأزق الأول فانه يقع عندما يذهب المرء الى أن اللغة نتاج لاصطلاح اعتباطى . ذلك لأن عالم الاجتماع ، أو عالم النفس المختص باللغة أو اللغوى ذاته ، لا يمكنهم ان يقبلوا تلك المسلمات التى ارتكز عليها مبدأ التسامح عند كارناب ، أو المذهب الاصطلاحى الجذرى عند أيدوكيفتش (وهذان المفهومان أو ما يشبههما هما اللذان يكونان أساس نظرية اللغة عند الوضعيين المنطقيين) . والواقع أن أية نظرية تدعى أن أصول اللغة انما ترجع الى اختيار أو اصطلاح اعتباطى ينبغى أن تعد نظرية خيالية . وهى بالنسبة الى الباحث فى علم الاجتماع العلمى قد تصلح دليلا على أن ادعاءات (العلمية الدقيقة) كثيرا ما تكون مرتكزة على حجج ذات طابع لا علمى واضح (والمقصود باللاعلمى تلك النظريات التى تناقض المعرفة الايجابية المكتسبة فى ميدان محدد فى مرحلة معينة من تطوره التاريخى) . ومن الممكن أن تقدم تفسيرا نفسيا لوقوع مفكرين مشهورين يتسمون بالدقة ، فى خطأ الأخذ بنظريات واضحة البطلان ، فنقول أن ذلك راجع الى اعجابهم الشديد بمناهج العلوم الاستنباطية . ففى هذه العلوم يتخذ المرء عادة بديهات وقواعد تحويل معينة ، بغض النظر عن أصلها ، ويركز اهتمامه على العمليات الاستدلالية ذاتها ، غير أن هذا الاستدلال ، حتى لو كان صحيحا فى العلوم الاستنباطية ، يخفق تماما عندما يطبق على نواتج الحياة الاجتماعية ، كاللغة . فاللغة التى كانت فى ذهن كارناب وأيدوكيفتش هى لغات رياضية خاصة ، على حين أنهما أغفلا دراسة الارتباطات بين هذه اللغات وبين اللغات الطبيعية . وكان موقفهما هذا يعنى أنهما أخذا نظريات منطقية على لغات متخصصة ، وعمماها بحيث تسرى على كل اللغات (١) .

---

(١) يوجه چورجن چورجلسن Joergen Joergenson إلى وجهة النظر هذه نقدا أشد ، إذ يأبى على الرمزية الرياضية وغيرها من أنواع الرمزية الحق فى أن تسمى لغة ، ويحتفظ بهذا الاسم للغات الطبيعية وحدها . ولهذه الحقيقة أهمية خاصة ، لأنه هو ذاته كان ينتمى فى وقت ما إلى المفكرين القريبين من الوضعية المنطقية ، كما أن آراءه النقدية =

كذلك فان الموقف لايصبح أفضل مما كان عندما يذهب المرء ـ كما فعل كاسيرر ـ الى القول أن اللغة احدى الصور التى تمارس فيها وظيفة الرمز ، وهى وظيفة ينفرد بها التفكير البشرى . فالواقع أن هذه ليست اجابة على السؤال الموضوع ، وانما هى تهرب تام من الاجابة . ذلك لأن سؤالنا ليس منصبا على ماتكون اللغة صورة أو تحقيقا له ، وانما السؤال هو : هل الصورة الراهنة للغة معطاة (بطريقة بيولوجية؟ أو بفضل قوة تعلو على الطبيعة ؟) أم أنها تطورت بتأثير عوامل معينة وان كانت كذلك ، فما هى هذه العوامل ؟، أى أن مشكلتنا تبدأ حيث تنتهى فلسفة الصور الرمزية .

وكلما ازددنا قربا من الاجابة الصحيحة على هذا السؤال ، اتضح لنا استحالة قبول الفكرة القائلة أن اللغة هى « صانعة » صور العالم. ذلك لأننا نجد أنفسنا عندئذ مضطرين الى القول بأن اللغة قد «تخلق» الصورة التى نكونها عن العالم ــ بمعنى محدد لكلمة الخلق ــ غير أنها هى ذاتها تتاج لعمليات اجتماعية وتاريخية .. فالتفكير اللغوى يتشكل خلال التطور النوعى للجنس البشرى ، ويصبح نتاجا وعنصرا من عناصر النشاط العملى الذى يقوم فيه الانسان بتشكيل العالم . وبالاختصار فان صانع صورة العالم هو ذاته نتاج لذلك العالم .

والواقع أن نتائج هذا الموقف تغدو واضحة عندما نصل الى مشكلة تصنيف الظواهر الواقعية عن طريق اللغة ، ومشكلة التعبير الدقيق عن العالم باللغة . ولكن لنتفق دون تحفظ الى أن نصل الى هذه المشكلة ، على أن اللغة تؤثر فى طريقة ادراكنا للعالم ، وأنها بهذا المعنى تخلق صورتها الخاصة . ولكن هل يعنى تفسيرنا الخاص لمعنى كلمة ــ تخلق ــ ان هذا الخلق اعتباطى ؟ كلا ، مطلقا . فمــا أن ندرك أن اللغــة نتاج

ـــ المذكورة قد عرضت فى بحث ضمن مجموعة مهداة إلى كارناب (انظر : ج.جورجنسن « بعض الملاحظات النقدية عن اللغات ، والحسابات ، والمنطق :
Some Critical Remarks Concerning. Languagcs, Calculuses and logic »
فى كتاب « المنطق واللغة : Logic and Language »
(دوردرشت ، ١٩٦٢ ، ص٢٨ ومايليها) .

اجتماعى ، يرتبط من ناحية منشئة ووظيفته بنشاط الانسان العملى الاجتماعى ، حتى ندرك أن صورة العالم ، التى توحى بها او تفرضها لغة معينة ، ليست اعتباطية ، ولا يمكن أن تتغير بطريقة اعتباطية . بل ان عالم النفس ، وعالم اللغة ومؤرخ الحضارة أو الباحث فيها من وجهة نظر علم الاجتماع ، ينبئنا صراحة بأن اللغة من أقوم عناصر الحضارة البشرية ومن أقدرها على مقاومة التغير . وهذا أمر يسهل فهمه ، اذا ما تأملنا الأصل الاجتماعى للغة . وهو ينبئنا بأن مبدأ التسامح عند كارناب ، الذى يشير الى تغير اعتباطى فى اللغة والمنطق ، والمذهب الاصطلاحى الجذرى عند أيدوكيفتش ، الذى يقول ، ان لاختيار الاعتباطى لجهاز تصورى جديد يؤدى الى تغير فى منظور العالم ، وأفكار كولاكوفسكى **Kolakowski** السيريالية عن امكان التصنيف الاعتباطى للظواهر الواقعية (أى امكان تكوين « موضوعات » مثل نصف حصان وقطاع من نهر)[1] كل هذه أفكار خيالية تكررت مراراً طوال تاريخ مشكلة اللغة .

ومن هنا فان القول أن اللغة «تخلق» صورة الواقع اعتباطا ، تبعا لاختيارى الخاص للغة ، يختلف تماما عن القول أنها «تخلق» الواقع اذ تفرض أنماطا ونماذج تشكلت خلال تطور البشرية من حيث هى نوع، على ادراك العالم كما يتمثل خلال التطور الشخصى للفرد . وقد لا يكون للتفسير الثانى للدور الخلاق للغة مظهر خلاب ، ولكنه ذو طابع ذو طابع عقلى ، ومن الممكن أن يكون مقبولا فى نظر مجموعة العلوم المختصة بمشكلات الحضارة . على أن هذا التفسير لا يتمشى مع النظرية الأصلية فى اللغة بوصفها صانعة صورة العالم ، ولا يمكن فهمه الا فى ضوء نظرية المحاكاة فى المعرفة . وهو يعدو جزءا من نظرية المحاكاة ، ويضفى عليها طابعا « ديالكتيكيا » محددا . وما على المرء الا أن يعود خطوة الى الوراء

(١) ل . كولاكوفسكى : كارل ماركس والتعريف الكلاسيكى للحقيقة مقال بالبولندية فى مجلة « الدراسات الفلسفية » Studia Filozofiezne ، ١٩٥٩ ، العدد ٢ ، ص ٥١ — ٥٢ .

حتى تفند على الفور النظرية الخيالية التى تجعل من اللغة صانعة لصورة العالم . فمنطق التفكير يقودنا نحو نظرية المحاكاة فى المعرفة .

فما الذى يعنيه أولئك الذين يقولون أن اللغة تعكس الواقع (أو تردده أو تحاكيه) ليس المقصود هنا هو الوجه الصوتى المحض للغة . فهذا الوجه لاتكون له أهمية الا فى حالة التأثيرات التى تكون فيهاالأصوات اللغوية محاكية للاصوات الطبيعية ، أعنى أن أهميته ثانوية . فما هو المقصود اذن ، عندما نقول ان اللغة بوصفها نظاما من العلامات والمعانى تعكس الواقع (أو تردده أو تحاكيه ، الخ ..)

ان نظرية المحاكاةقديمة ، فهى فىقدمها مماثلة ، على الأقل ،للتعريف الكلاسيكى للحقيقة ، ومن هنا كانت تنطوى فى ذاتها على الغموض والخلط الناشىء عن تباين تفسيرات المذاهب الفلسفية المختلفة لها .ومن الواجب أن تتذكر كل هذه الفوارق (التى يصعب فهمها فى كثير من الأحيان) فى تفسيرات نظرية المحاكاة ، ولكن مع تأكيدنا لارتباطها بالنظرية الكلاسيكية للحقيقة . ذلك لأنه عندما يقول شخص أن هناك علاقة بين المعرفة البشرية والواقع المعروف « مشابهة » للعلاقة بين انعكاس الشيء وصورته ، الخ .. (اذ لايوجد شخص عاقل يزعم أن العلاقة الأولى ــ هى بعينها ــ العلاقة الثانية) فانه عندئذ يعبر عن رأى يرتبط ارتباطا وثيقا بالفكرة القائلة ان العبارة تكون صحيحة اذا كانت فى الواقع على النحو الذى تقول به . فالتعريف الكلاسيكى للحقيقة ، الذى ظل يسود نظرية الحقيقة طوال ألف عام ، ليس الا صيغة خاصة لنظرية محاكاة الواقع ، وهو ــ بكل بساطة ــ مستحيل خارج نطاق هذه النظرية . فماذا يمكن أن يكون قد خطر بذهن أرسطو ، سوى نظرية محاكاة الواقع ، عندما كتب فى « الميتافيزيقيا » يقول : ان الشخص يكون بالفعل شاحبا لا لأننا نظن ذلك ، بل ان العبارة التى نقولها عنه تكون صحيحة اذا كان بالفعل شاحبا . واذن فاننا عندما ندرك الارتباط المتبادل بين هذه النظريات نستطيع أن نفهم نظرية المحاكاة على نحو أفضل ، ويسهل علينا تفنيد ما أعده تفسيرا غيرصحيح

لتلك النظرية ، وهو التفسير الذى يزعم أن المعطيات الحسية ، لا الفكر هى التى تعكس الواقع .

ولكن ، لنعد الى الأفكار المرتبطة بتعبير « نظرية المحاكاة » .

لقد أثبتت هيلينا ايلشتين Helena Eilstein ، عن حق ، أن لفظ « المحاكاة » (أو الترويد أو الانعكاس) فى نظرية الفكر البشرى يمكن تفسيره على أنحاء ثلاثة (1) :

فهو أولا اسم لعلاقة العلة والمعلول التى تقوم بين المنبهات الراجعة الى العالم المادى وبين الأفعال النفسية التى تثيرها هذه المنبهات وهذه « محاكاة » بالمعنى التكوينى أو المنشىء (genetic) .

وهو ثانيا يدل على العلاقة بين الافعال النفسية وبين خصائص المجتمع التى تتحكم فى تلك الأفعال ، وبذلك يحدد المجتمع موقف واتجاه الفرد المعين وهذه «محاكاة» بالمعنى الاجتماعى .

وهناك ثالثا لـ (محاكاة) بالمعنى المعرفى « الايستمولوجى » تدل على علاقة معرفية محددة بين مضمونات أفعال نفسية معينة ونظائرها التى تتخذ شكل عناصر محددة فى العالم المادى .

والواقع أن التمييز بين هذه الأنواع الثلاثة طريف وقيم ، غير أن التصنيف ليس جامعا . فالمعانى التى ميزنا بينها للفظ « المحاكاة » تثبت غموض هذا اللفظ وتعدد جوانبه ، ولكنها ترتبط فيما بينها وتتداخل جزئيا . وعلى الرغم من هذا التحفظ ، فمن الواجب أن نضع فى اعتبارنا أنه :

... عندما نقول أن نظرية «تحاكى» حالة معينة للأشياء بطريقة دقيقة أو غير دقيقة ، فان كلمة «تحاكى» تعنى ، فى مفهومها المعرفى ، أنها تقرر حقيقة هذه الحالة أو بطلانها . وعندما نقول أن نظرية « تحاكى»

---

(1) هيلينا ايلشتين : « دراسة فى معانى مفهوم محاكاة الحقيقة » فى مجلة : Mysl Filozoficzna (بالبولندية) ١٩٥٧ ، العدد ١ .

اهتمامات طبقة اجتماعية أو آراءها أو اتجاهاتها ، فان كلمة « تحاكى» تعنى فى مفهومها الاجتماعى ، أن نشأة مثل هذه النظرية وتطورها وانتشارها تتحدد بوجود طبقة لها مثل هذه الاهتمامات والأمانى والاتجاهات أعنى طبقة تستخدم الصفوة المثقفة فيها النظرية دليلا لها فى الصراع الطبقى أو تتخذها أداة للدعاية ، أو كليهما معا [1] .

فما هو العنصر المشترك بين كل هذه المعانى للفظ «المحاكاة» ؟

يلاحظ أولا أنها كلها تنطوى ضمنا على قبول وجود واقع « موضوعى » معين ، أعنى واقعا يوجد خارج أى ذهن أو مستقلا عنه ، وهو واقع «موضوعى» معين ، أعنى واقعا يوجد خارج أى ذهن أو مستقلا عنه ، وهو واقع «يحاكيه» ذلك الذهن أو يعكسه ، الخ . فنظرية المحاكاة تنطوى ، فى كل معنى من معانيها ، على قبول لوجهة نظر « واقعية » ، وان لم تكن هذه وجهة نظر مادية بالضرورة . وقد نجد مثاليا موضوعيا يدافع أيضا من مفهوم « المحاكاة » ، وهذا أمر حدث فعلا فى تاريخ الفكر • غير أن الفكرة لايمكن تصورها خارج الواقعية ، فاذا كان للذهن أن يحاكى شيئا ، بأى معنى لهذا اللفظ فلابد أن يوجد هذا الشيء موضوعيا أى مستقلا عن الذهن .

وثانيا ، فان كلا من المعانى المذكورة من قبل للفظ «المحاكاة» ، يعترف بعلاقة الاعتماد فى المنشأ genetic dependence بين التجربة أو مضمونها وبين واقع موضوعى آثارها ، أى أنه يعترف بارتباط على بين تأثير الواقع فى الذهن وبين مايمر بتجربة الذهن .

وثالثا ، فان كلا من هذه المعانى يقول بوجود علاقة تناظر (mapping) بين مضمون التجربة المعنية والواقع . ويستخدم لفظ « التناظر » هذا بمعنى أوسع من معنى التشابه (similarity) أو التطابق (correspondence)وهما اللفظان المستخدمان فى التفسيرات الأخرى لفكرة المحاكاة (أنظر المقال نفسه فيما بعد) .

---

(١) المرجع نفسه ، ص١٠٣ .

ورابعا ، يرتبط لفظ «المحاكاة» بالتمييز بين التجربة أو مضمونها، وبين الواقع . لهذا السبب كانت الصورة المحاكية تفهم دائما على أنها شيء مختلف عن الأصل . فهى شيء ذاتى بالقياس الى الواقع الموضوعى ولهذه الفكرة أهميتها القصوى فى تحليل مقوله «المحاكاة» .

ومن الحقائق المعروفة فى الفلسفة ، أن أى حل معين للمشكلات الفلسفية الأساسية تترتب عليه نتائج ضمنية معينة ، وهذه الحقيقة تسرى على الحالة التى نحن ازاءها الآن . فالأخذ بنظرية المحاكاة ، بأى معنى من المعانى السابقة ، ينطوى ضمنا على موقفين فلسفيين : أحدهما هو الواقعية التى تناقض المثالية الذاتية ، والآخر هو نفى اللاأدارية ، أى مناقضة الرأى القائل ان العالم لايمكن أن يعرف .

وعلى الرغم من كل الآراء والمسلمات المعرفية المشتركة التى تربط بين معانى نظرية المحاكاة وتفسيراتها ، فهناك مع ذلك فروق بينها .وهذه الفروق تتكشف فى تفسيرنا للفظ التناظر : **mapping**

وينحصر الخلاف بين مختلف ممثلى نظرية المحاكاة حول مسألة تفسير علامة المحاكاة بأنها تشابه **similarity** أو تطابق **correspondance** فالتشابه يعنى وجود علاقة بين ما يمر بتجربة الذهن وبين الواقع ، تكون فيها بعض صفات الصورة المحاكية ، والشيء الذى تحاكيه ، من نفس النوع إن لم يكونا متماثلين تماما . أما التطابق فيعنى توازيا بين مجالين — مجال الواقع ، ومجال ما يمر بتجربة ذهن معين ، بحيث تكون هناك علاقة واحد لواحد بين هذين العنصرين . فالتركيب فى مجموعه يكون متماثلا ، ولكنهما ليسا متشابهين لأن صفاتهما ليست من نفس النوع ، وليست متماثلة .

وقد أثبت « جديسلاف كاكوفسكى **Zdyislaw Kackowski** فى بحث له [1] ، أهمية هذا الخلاف بالنسبة الى البحث الماركسى فى نظرية

---

(١) ج . كاكافسكى « المضمون المعرفى للمعطيات الحسية » (بالبولندية) وارسو ، ١٩٦٢ .

المعرفة . ومع ذلك فانى أعتقد أن أهميته قد بولغ فيها . فلهذا الخلاف أهميته عندما تطبق نظرية المحاكاة على الصور الحية ، لاعندما تطبق على أفكار مجردة . فعند هذه النقطة تصبح للارتباطات بين نظرية المحاكاة وبين نظرية الحقيقة الكلاسيكية أهميتها . ذلك لأن هذهالنظرية الأخيرة بدورها تتعلق «بأفكار» عن الواقع ، لا بانطباعات أو صور حية منعزلة بطريقة مصطنعة .

ان الخلاف قد يثور حول مسألة ما اذا كانت الانطباعات الحسية للون الأحمر «مشابهة» أو «مطابقة» لخصائص الواقع الموضوعى التى تثير هذه الانطباعات ولكن الأفكار لايمكن أن تصنف الا على أنها صحيحة أو باطلة . صحيح أن الفكرة التى تصاغ فى عبارة مثل « هذه الشجرة خضراء» أو ماشاكلها يمكن أن تكون موضوعا للخلاف غير أن هذا الحكم لاينطبق على عبارات مثل « صفة الشرف لها أهمية أساسية فى وصف طائفة النبلاء أو «مبدأ اللاتحدد يضع تناظرا بين دقة قياس عزم الحركة ودقة تحديد موقع الجزىء» ، أو « أشعة جاما نوع من الموجات الكهرومغناطيسية » فمن حقنا أن نتساءل ، فى صدد أمثال هذه العبارات ، ان كانت صحيحة أم باطلة ، أى اذا كانت تحاكى الواقع (أو تعكسه) فى الذهن البشرى أم لا ، غير أن مشكلة التشابه أو التناظر لايكون لها معنى فى هذا الصدد . فالعبارة القائلة ان مقولة الشرف لها أهمية كبرى فى وصف طائفة النبلاء ، هى عبارة صحيحة ، ومن الممكن اثباتها بالبحث ، ومن هنا فان هذه العبارة «تحاكى» فى ذهننا حالة موضوعية معينة للأشياء . ذلك لأننا نقول ان الأشياء تكون على نحو معين ، وهى بالفعل على هذا النحو ، وهو أمر يمكن تحقيقه حسب معايير معينة . غير أن الخلاف على مسألة ماذا كانت «المحاكاة» تشابها أو تناظرا ليس الا خلافا لامعنى له ، فليس هذا مانسأل عنه، ولايمكن أن يكون لسؤالنا عن هذا الموضوع ، وفى الحالة المعروضة علينا ، أى معنى .

ومع ذلك فحتى العبارات المتعلقة بالصور الحسية ليست بالبساطة

التى تبدو عليها لأول وهلة . وهنا أيضا يكون التحليل البرهانى ضروريا لتفسير نظرية محاكاة الواقع على النحو الصحيح .

فمن الواجب أولا أن نذكر أن الانطباعات الحسية «الخالصة» هى صورة حسية خالصة ، أو أن المعارف الحسية تجريدات تفيد فى نواح معينة ، ولكنها تظل مع ذلك تجريدات . فليس فى وسعنا ، فى عملية المعرفة الفعلية ، أن تفرق بين الادراكات الحسية ، والتفكير التصورى ، أو بين التفكير التصورى (المرتبطة باللغة) وبين الوجه الحسى للمعرفة ذلك لأنها تكون خلال تطور النوع البشرى ، كلا لا ينقسم ، وهو كل يمكن بحثه من وجهات نظر متعددة . فالشخص الذى يخلط بين ماينتج بالتجريد ، وبين الواقع ، يخطىء ، واذا حاول أن يبنى تركيباته العقلية على نواتج التجريد هذه كان خطؤه مضاعفا .

وقد نجد أن علينا ، خلال التحليل ، أن نتحدث عن الوجه الحسى لعملية المعرفة ونبحثه منفصلا ، ولكن ينبغى أن نضع فى اعتبارنا ، ونحن نفعل ذلك ، أننا قمنا — لأغراض البحث — بتقسيم صناعى لكل موحد ومن جهة أخرى فمن الواجب ألا نستخدم تعبير المستوى الحسى للمعرفة ، وهو تعبير شائع الى أبعد حد فى الكتابات الماركسية فى نظرية المعرفة ، اذ أن هذا التعبير يوحى بتعاقب زمنى فى عملية المعرفة ، يبدأ بالادراك الحسى ، وينتقل الى التفكير المجرد ، وينتهى الى التجربة العملية . ولقد كان لينين هو الذى ارتكب هذا الخطأ بطريقة غيرمباشرة وغير مقصودة . ففى خلال قراءاته فى الفلسفة دون ملحوظة (لم يكن يقصد منها أن تنشر) قال فيها ان عملية المعرفة تنتقل من الادراك الحسى الى التجريد الى الفعل العملى . غير أن مرتكبى الخطأ الحقيقيين هم اولئك الذين يسيئون استخدام مطبوعات مثل كتاب لينين « تعليقات فلسفية Philosophical Note book فصحيح أن هذه التعليقات والملحوظات المبدئية التى سجلها ذلك المفكر العظيم تلقى مزيدا من الضوء على طريقته فى العمل وعلى بعض أفكاره ، ولكن الواجب ألا ينظر اليها على أنها نصوص معدة للنشر . بل ان جميع الدلائل تدل ،

بعكس ذلك ، على أن هذه التعليقات قد قصد بها استعماله الخاص ، ونظرا الى طابعها الاعتراضى الموجز ، فانها لم تكن تعنى شيئا الا بالنسبة الى المؤلف نفسه فى سياق أفكاره الأخـــرى . لهـــذا السبب كان من الواجب توخى الحذر الشديد فى اقتباسها وتفسيرها ، ولا بد من حذر أشد حتى من ذلك اذا شاء المرء أن يتخذ منها أساسا لنظريته .

واذن فليس لينين هو المسئول عن نظرية « مستويات » المعـــرفة (وهى نظرية تهمنا فى هذا الصدد لانها) تؤدى الى شكل مبتذل من أشكال نظرية المحاكاة فى المعرفة) ، وانما تقع المسئولية على أكتاف أنصاره الجهلاء الذين الحقوا بنظرية المعرفة الماركسية أضرارا بالغـــة. فنظرية « مستويات » المعرفة تزعم أن الادراك الحسى « الخالص » أو الانطباعات الحسية ، « الخالصة » المنعزلة بعضها عن البعض ، تأتى «أولا» فى عملية المعرفة ، ثم « يتلوها » تفكير مجرد «خالص» وتفكير تصورى خالص ، تضاف اليها التجربة العملية فى النهاية ، غير أن مثل هذا الفهم لعملية المعرفة ينبغى أن يقابل بالرفض من جانب عالم النفس، الذى يدرس عملية المعرفة دراسة تجريبية ، وكذلك من جانب الباحث الماركسى فى نظرية المعرفة . ذلك لأن ماركس قد ذهب فى « قضايا عن فويرباخ : Theses on Feuerbach » الى أن المادية المعـــاصرة له محدودة لأنها تتجاهل الدور الذاتى للتجربة العملية فى عملية المعرفة . فليس فى وسع المرء ــ فى حالة تساوى الأمور الأخرى ــ أن يذهب الى أن الصفة المميزة لنظرية المعرفة الماركسية هى تأكيدها الدائم المنظم لدور النشاط العملى فى المعرفة (وهو تأكيد صحيح) ويزعم فى الوقت ذاته أن هذا النشاط لا تصبح له أهمية الا فى المرحلة الاخيرة بوصفه معيارا للحقيقة(وهذا بدوره صحيح اذا لم نرجع وظيفة النشاط العملى الى هذا وحده) . وعلى أية حال فلا يوجد ، فى عملية المعرفة البشرية، ادراك حسى مستقل عن التفكير المجرد ومقولاته . بل ان لدينا الآن من المعلومات التجريبية ، ما يسمح لنا بالقول ان الادراك الحسى لا يرتبط بالتفكير اللغوى فحسب ، بل هو يتوقف على اللغة لأن اللغة هى التى توجهه . ولهذا القول أهميته لانه يتيح لنا أن نصـــوغ هذا الشـــكل

المتدهور لنظرية المحاكاة فى صورة من صور الواقعية الساذجة ولنذكر أن هذه الواقعية الساذجة هى التى أثارت غضب الباحثين من ذوى الأذهان النقدية .

ان الواقعية الساذجة ، متميزة عن الواقعية النقدية ، تؤكد أن الأشياء هى التى ما تبدو عليه ، وأن الكيفيات الحسية كامنة فى الأشياء ذاتها . ولكننا نعلم أن كلا من هاتين الفكرتين غير صحيح . فالأشياء « ليست » على ما تبدو عليه ، بل ان تحليل الأخطاء الشائعة فى الادراك يكشف عن هذه الحقيقة . وليست مهمة العلم سوى ان يثبت على الدوام اتساع الهوة بين الصورة التى نكونها فى كل يوم عن العالم ، وبين الصورة التى تساعدنا الأدوات العلمية الاضافية على تكوينها عن العالم الأكبر والعالم الأصغر. كذلك فان الكيفيات الحسية ليست كامنة فى الأشياء ذاتها . فالادراك الحسى يتوقف على الجهاز الادراكى، وهو يتباين تبعا للاختلاف فى أنواع الجهاز الادراكى ، وللتغيرات فى خصائص الجهاز الواحد (نتيجة للمعالجة الكيمائية ، أو الاصابات الآلية ، الخ) .

ولقد كانت الواقعية الساذجة وجهة نظر ترجع الى عهد سابق للعلم، وبعد انتشار العلم وتقدمه . أصبحت مضادة للعلم ، ولكن من سوء الحظ ان وجهة النظر هذه هى نقطة بداية تفسيرات معينة لنظرية محاكاة الواقع . ويحدث ذلك عندما تطبق نظرية المحاكاة بطريقة غير مشروعة على تحليل الادراك الحسى منظورا اليه على نحو مستقل ومنعزل عن العملية المعرفية فى مجموعها . فعندما تفسر نظرية المحاكاة على نحو من شأنه أن تكون كيفيات الادراكات الحسية « مشابهة » لكيفيات الأشياء (وبالتالى كامنة فى الأشياء ذاتها) وأن تكون الأشياء على النحو الذى تبدو عليه ، يكون فى ذلك اتجاه الى نشر الواقعية الساذجة ، وتصبح نظريتنا ، فى ظل هذا التفسير الخاطىء ، ضحلة وبدائية الى أبعد حد . وعند الماركسيين يكون هذا الخطأ أمرا يدعو الى الدهشة ، اذ أنه يبنى على آراء تتناقض بوضوح مع المسلمات

المعرفية للمذهب الماركسى ، : وهى أن المعرفة عملية « أزلية » ، وأن نتائج المعرفة ليست حقائق مطلقة (بمعنى خاص لهذا اللفظ) .

فما الذى أدى الى ظهور هذا الاتجاه الى ابتذال نظرية محاكاة الواقع ، وهو الاتجاه الذى يتناقض تناقضا ظاهرا مع القول بأن المعرفة عملية (Process) ان استخدام ألفاظ مثل « المحاكاة » و « الانعكاس » و « الترديد » الخ ، كان من العوامل التى أسهمت فى اساءة التفسير على هذا النحو ، مهما كان حرصنا على مراعاة الدقة فى هذا الاستخدام .

فلماذا نستخدم اذن اصطلاحات مضللة كهذه ؟ إن ذلك يرجع الى عوامل تاريخية . فقد كان اسم « نظرية المحاكاة » هو الاسم الذى يطلق على ذلك الاتجاه العقلى الذى تحدد خلال «الصراع» مع خصوم معينين . ففى الصراع ضد المثالية الذاتية ، كان لفظ « المحاكاة » يستخدم لتأكيد آن ما هو معطى فى الذهن يثيره شىء يوجد مستقلا عن الذهن ، وأن الفكر (وليس الصورة الحسية وحدها) هو نسخة محاكية للواقع الموضوعى . كذلك فان هذا اللفظ كان يستخدم فى الصراع ضد اللا أدرية ، من أجل تأكيد الاعتقاد بان العالم قابل لأن يعرف . فقد كان المقصود من استخدام لفظ « المحاكاة » هو تأكيد الفعالية المادية لما نقوله عن الواقع ، أى أن الواقع هو ما نقوله عنه ، وليس ما يبدو عليه . ولكن هذا لا يعنى أن هناك نوعا من « التشابه المادى (أو الفيزيائى) » بين المعرفة وموضوعها ، فمثل هذا القول لا يكون له معنى بالنسبة الى العبارات المجردة التى تطلق على الواقع (وان كان من الممكن تفسير هذه العبارات بدورها بواسطة نظرية محاكاة الواقع) .

وهكذا فان التحليل التاريخى يبرر استخدام هذه المصطلحات ، ويتيح لنا تفسير معانى الألفاظ المختلفة بطريقة صحيحة ، ويعصمنا من اساءة استخدام هذا اللفظ .

غير أن الموضوع ينطوى على عوامل أخرى .

ففى استطاعتنا أن نرى بوضوح أن لفظ « المحاكاة » هذا ليس الا لفظا مجازيا . ذلك لأن نظرية المحاكاة لا تنطبق على مجال الادراكات البصرية وحدها ، وانما تسرى على كل أنواع المعرفة ، وعلى معرفتنا الكاملة بالعالم ، بل ان لها تفسيرا موسعا تنطبق فيه على مجال تجاربنا الانفعالية والنزوعية والجمالية ، الخ ، على الرغم من أن مشكلات التفسير تزداد صعوبة فى الحالة الأخيرة . ألا يكون من المحتم عندئذ أن تكون الفاظ مثل « المحاكاة » و « الانعكاس » و « الترديد » وهى الألفاظ التى توحى بمرآة وصورة ورسم ، مجرد ألفاظ مجازية ؟ من الواضح أننا اذا قدمنا تفسيرا حرفيا لصيغة مجازية واضحة ، فان النتائج المستخلصة منها تكون غير مشروعة على الاطلاق .

والواقع أن التشبيه الذى يفرض نفسه علينا ، وهو تشبيه المرآة ، يجعل التفسير المجازى للفظى « الانعكاس » و « الترديد » أمرا لامفر منه ، اذ أن المقصود من نظرية المحاكاة أن تفسر أمورا تتجاوز نطاق الصور البشرية وحدها ، بينما المرآة لا شأن لها بالصور السمعية مثلا، ناهيك بالأفكار المجردة . غير أن هذا الموضوع يثير صعوبات أخرى ناقشتها فى موضع آخر .(1) هذه الصعوبات تتعلق بما يسمى بمشكلة المشاهد المحايد ، الذى يقوم بمهمة تقرير وجود تشابه بين الانعكاس فى المرآة وبين الشىء المنعكس ، ومدى هذا التشابه ، وما اذا كانت العلاقة المعرفية مماثلة للانعكاس فى المرآة . غير أن من الممكن التخلص من هذا الاعتراض الممكن ، اذ أن الذهن البشرى ليس مرآة ، ووظيفته لا تقتصر على التفكير « السلبى » ويترتب على ذلك أن حديثنا عن « الانعكاس فى مرآة » انما هو حديث مجازى . فهذه المصطلحات قد فرضت علينا بناء على حاجتنا الى معارضة النزعة الذاتية واللاأدرية، ومحاولتنا ابراز الاختلاف الأساسى بين نظرياتنا وبين النظريات المتمثلة فى الاتجاهات التى نعارضها . ولم يكن أحد يقصد ، عند استخدامه لهذا المجاز ، أن يتحمل معه عبء التراث الآلى العقيم الذى ارتبط

(1) ا . شاف . « مشكلات مختارة فى النظرية الماركسية للحقيقة » (بالبولندية) ، وارسو ، ١٩٥٩ ، ص ٤٧ — ٦٥ .

تاريخيا بهذا المجاز . وهذا لا ينطبق لا على التفسيرات العقلية للمشكلة، وعلى محاولة تفسير نظرية المحاكاة وفقا للمسلمات الفلسفية الماركسية. ولا يغير ذلك من حقيقة كون بعض الماركسيين قد ابتذلوا النظرية اذ فهموا هذا المجاز بطريقة حرفية .

والواقع أن رفض ماركس القاطع للنظرية الآلية ، واشتراطه صراحة ادخال عامل ذاتى فى نظرية المعرفة ، وهو العامل المرتبط بالنشاط البشرى العملى ، يجعل تفسيرنا هو التفسير الوحيد الذى يعد ماركسيا بحق . ففى بحث ماركس الذى يقتبسه الكثيرون ولكن لا يفهمه الا الأقلون ، وهو قضايا عن فويرباخ ، لا يتحدث ماركس عن أى عامل خارجى ، وانما عن عنصر داخل فى تكوين المعرفة البشرية ، وهو عنصر فى النظرية يفسر هذه المعرفة .

فقد كتب ماركس ، فى نقده لفويرباخ ، يقول :

« ان العيب الأساسى فى كل مذهب مادى سابق (وضمنه مذهب فويرباخ) ، أنه لا ينظر الى الأشياء والواقع والعالم المحسوس الا على أنها « موضوعات للملاحظة » لا على أنها موضوعات للنشاط البشرى، أو للنشاط العملى ، أى لا ينظر اليها بطريقة ذاتية »(١) .

وبعد قليل يقول ماركس :

« ان فويرباخ ، الذى لم يكتف بالتفكير المجرد ، يريد ملاحظة عملية ، غير أنه لا يتصور العالم المحسوس على أنه نشاط عملى بشرى »(٢) .

وحسبنا أن نحلل نقد ماركس « للمادية التأملية » تحليلا مفصلا ، ولاسيما رأيه القائل بضرورة ادراج « العامل الذاتى » فى تصور

---

(١) كارل ماركس : «قضايا عن فويرباخ» ، فى «مختارات فى علم الاجتماع والفلسفة الاجتماعية » لكارل ماركس (نشرة : ت . ب . بوتمور وم . روبل) ١٩٦١ ، ص ٨٢ — ٨٣ .

(٢) المرجع نفسه .

الموضوع ، لكى ندرك مدى ابتعاد نظرية المعرفة الماركسية (التى تدرج النشاط العملى باستمرار فى عملية المعرفة) عن تلك الصورة المبتذلة لنظرية المحاكاة ، التى تنجت عن التفسير الحرفى للمجاز. ولهذا السبب احتج لينين على تفسير المحاكاة بأنها « الانعكاس الجامد » ، وأكد أن كل تعميم ، حتى أبسط نوع منه ، ينطوى على قدر ضئيل من الخيال[1] .

ومن جهة أخرى ، فعندما نمضى فى تحليل الغرض الماركسى أبعد من ذلك ، يتضح لنا خطأ كل أولئك الذين يرون فى ماركس مفكرا ذاتيا يتصف بنزعة ارادية . فقد كان ماركس ماديا ومن الخطأ والحمق أن ينكر المرء ذلك ، على أنه كان ماديا يدرك الطبيعة المعقدة لعملية المعرفة ، ويدرك أن العامل الموضوعى يسهم فيها بدور ايجابى (وهذا من الأسباب التى يمكن من أجلها تصنيف المادية الماركسية بأنها ديالكتيكية) .

والواقع أن تفسير نظرية المحاكاة فى المنصب الماركسى يرتبط ارتباطا وثيقا بتفسير مفهوم « الفرد البشرى » ذلك لأن «انسانا معينا» هو الذى يفهم الواقع الموضوعى ويعكسه ويردده ، مادامت المعرفة ، على الرغم من كل ما يتحكم فيها من عوامل اجتماعية ، هى دائما فعل فردى . فنقطة البداية المنطقية (لا المنشئية genetic أو الزمنية) فى نظرية المعرفة وفى فلسفة الانسان معا ، هى الفهم الصحيح للفرد البشرى . ومن هنا لم يكن من المستغرب ان نجد هاتين المشكلتين — مشكلة العامل الذاتى فى المعرفة ، ومشكلة تصور الفرد البشرى — متلازمتين ومرتبطتين ارتباطا وثيقا فى بحث ماركس « قضايا عن فيويرباخ » ففى هذا البحث نجد تفسيرات عظيمة القيمة لدور النشاط العملى والعامل الذاتى فى عملية المعرفة ، كما نجد أيضا ملاحظات هامة عن تركيب مفهوم الفرد البشرى . وفى اعتقادى أن هذه الملاحظات،

(١) ب . ا . لينين : « تعليقات فلسفية » مقتبس من نشرة بولندية ، وارسو ، ١٩٥٦ ، ص ٣١٥ .

التى يقلل الكثيرون من شأنها ذات أهمية أساسية فى تكوين المادية التاريخية .

ان الفرد البشرى كائن عضوى بيولوجى ، وهو كائن «منفصل» وهو أيضا كائن مفكر يسلك لأن لديه القدرة على التفكير . ومن هنا كان الفرد دائما نتاجا اجتماعيا ، ولا يمكن أن يفهم فهما صحيحا بمعزل عن المجتمع ، وفى اعتقادى أن صيغة ماركس القائلة ان الفرد البشرى هو مجموع علاقاته الاجتماعية ، هى كشف من أروع كشوفه . وقد أتاحت هذه الصيغة وضع نظرية المادية التاريخية بطريقة متسقة ، ومعارضة النزعة الارادية الذاتية ، والنزعة الشخصية الدينية ،والنزعة الاجتماعية المبتذلة فى تحليل موقف الفرد البشرى ونشاطه العملى. وسوف يتضح لنا أن لهذه المسألة بدورها أهميتها القصوى فى نظرية المعرفة .

وقد بدأ ماركس ، فى نقده لفكرة الاغتراب الدينى عن فويرباخ، بمهاجمة مفهوم الفرد البشرى عند فويرباخ ، فقال :ـ

« ان فويرباخ يرجع ماهية الدين الى ماهية « الانسان » . غير أن ماهية الانسان ليست تجريدا كامنا فى كل فرد بعينه ، بل ان الطبيعة الحقيقية للانسان هى مجموع العلاقات الاجتماعية » .

ويقول ماركس ان اتخاذ هذا الموقف قد أرغم فويرباخ على « افتراض فرد بشرى مجرد ، منعزل » ، مما يؤدى به الى تصور طبيعة الانسان من خلال « جنس » فحسب ، بوصفها صفة باطنة جامدة شاملة توحد بين الافراد الكثيرين بطريقة طبيعية (بيولوجية) خالصة . » .

ومن ذلك ينتهى الى النتيجة الآتية :

« ومن ثم فان فويرباخ لا يدرك ان « الشعور الدينى » هو ذاته نتاج اجتماعى « وأن الفرد المجرد الذى يحلله ينتمى الى شكل خاص من أشكال المجتمع » .

والواقع أن الجمع بين الأمرين معا : ادراج العامل الذاتى فى مفهوم الموضوع ، وتصور الفرد لبشرى على أنه نتاج اجتماعى ، ومجموع للعلاقات الاجتماعية ، هو الذى يضع أساس التفسير الصحيح لنظرية المعرفة الماركسية ، والتفسير الماركسى لنظرية المحاكاة فى المعرفة . فاذا توافر لدينا هذا الأساس ، أمكننا أن نعود الى المشكلات الخاصة لنظرية المحاكاة ونختبرها من وجهة نظر دور اللغة فى المعرفة .

لقد تحدث ماركس عن التفسير الذاتى للواقع . ونحن نقول ،بلغة نظرية المعرفة ، ان المعرفة موضوعية فى طبيعتها (وهذا يعنى أنالمعرفة تحاكى واقعا موضوعيا أو تعكسه) ، ولكن هناك أيضا عنصرا ذاتيا فى المعرفة . فالمعرفة محاكاة ، ولكنها محاكاة ذات صبغة ذاتية ولكن من سوء الحظ أننا عندما نخوض المشكلة بهذه الطريقة العامة ، فاننا نجعل منها مجرد الفاظ مكررة فحسب . فلا يكفينا أن نقول ان عملية المعرفة موضوعية من وجهة نظر ، وذاتية من وجهة نظر أخرى ، بل ان من واجبنا أن نوضح ما هو هذا العنصر الذاتى ، وهنا تنشأ الصعوبة.

اننا نؤكد عادة أن صورة الواقع ينبغى أن تكون مرتبطةبالجهاز الادراكى ، وان طابع الصورة يتوقف على تركيب هذا الجهاز . وهذا صحيح قطعا ، وهو أمر جدير بأن يؤكد ، وان تكن قيمته سطحية الى حد ما .

ولا تبدأ المشكلة فى التعقد الا عندما نضع فى اعتبارنا ــ كما فعل ماركس ــ أن الانسان ، سواء فى تطوره النوعى والفردى ، يتعرف على العالم من خلال فعله ، ولما كانت المعرفة تغير الواقع ، فانها ليست محاكاة سلبية ، « شبيهة بالمرآه » ، وانما موقف ايجابى من الواقع الموضوعى . فالمعرفة تنطوى على النشاط البشرى العملى فىكل صورها ، وهى بمعنى معين «اسقاط» من الانسان . ومعنى ذلك أن موقف الانسان من الواقع الموضوعى ــ ابتداء من التعبير عن هذا الواقع فى الادرك الحسى حتى تصور التعاقبات المنتظمة فى تطورها ــ لا يتوقف فقط على كنه الواقع ذاته ، وانما يتوقف على كنه الانسان

العارف . ذلك لأن ما يدركه الانسان ويعرفه ، وكذلك طريقةادراكه، يتوقفان على نوع التجربة المتوافرة لديه (والمتراكمة خلال تطور النوع والفرد . ولهذا السبب ذاته كان من الممكن أن يدرك الأشخاص المختلفون نفس الواقع الواحد بطريقة مختلفة ، وهم يدركونه كذلك بالفعل . وهذا بالطبع هو المجرى الذى يتغلغل فيه التيار الرئيسى للعامل الذاتى ، أى العامل الذى يصبغ المعرفة بالخصائص الفردية للذات العارفة ، فى عملية المعرفة ذاتها .

والآن ، بعد أن أدخلنا عنصرا ذاتيا فى عملية المعرفة ، عن طريق ادراج النشاط العملى فيها ، ينبغى علينا أن نحاول وضع صيغة لتلك المقولة العامة المسماة « بالعامل الذاتى » . وسوف نبحث، لهذا الغرض، تأثير اللغة فى المعرفة أو بعبارة أخرى ، تأثيرها فى محاكاة الواقع فى الذهن البشرى .

لقد أوضحنا ، عند حديثنا عن تأثير النشاط العملى البشرى فى المعرفة ، اننا نقصد النشاط العملى المتراكم خلال تطور الانسان من حيث هو نوع وفرد . فليست تحويرات الواقع التى يقوم بها كائن بشرى معين هى التى تصبح جزءا من تجربته الفردية ، وانما تنطوى هذه التجربة على نواتج كل نشاط « اجتماعى » عملى ، وهى النواتج التى تنقل الى أفراد المجتمع على أنحاء شتى . وأهم هذه النواتج هو اللغة ، التى تقوم عن طريق التعليم بنقل تجربة المجتمع بطريقة فعالة الى أفراده ، فى الحاضر والمستقبل . وهكذا نعود الى مشكلة اللغة بوصفها نتاجا للنشاط الاجتماعى العملى .

ان الانسان ، كما قلنا من قبل ، يفكر دائما بلغة ما ، وبهذا المعنى يكون تفكيره لغويا على الدوام . وتتألف لغته من علامات ومعان : فهى تفكير لغوى . وعلى الرغم من أن التفكير (بمعنى حل المشكلات، ينطوى على عنصر التوجه « قبل اللفظى » فى العالم (أى الادراك الحسى وما يترتب عليه من آليات الارتباط العينى) ، فان تلك العناصر تصبح ، فى مرحلة التفكير اللغوى ، فى مركز ثانوى تماما (والدليل

على ذلك تأثير الكلمات فى الادراك الحسى) . فطريقة تفكير الانسان تتوقف أساسا على تجربة المجتمع التى تطورت مع النـوع البشرى ، والتى نقلها اليه المجتمع فى عملية التنشئة اللغوية . ويمكن القـول أن « فون همبولت » كان على حق ، من وجهة النظر هذه ، عندما قال ان الانسان يفكر وهو يتكلم . وفى استطاعتنا أن نقول ، بعد تحـوير بسيط لهذه الصيغة ، ان الفرد ينظر الى العالم ويفهمه تصوريا من خلال « نظارات اجتماعية » .

غير أن هذا ليس الا وجها واحدا لدور اللغـة فى عملية محاكاة الذهن البشرى للواقع . فمن الواجب أن ندرك أن اللغة ، التى تؤثر فى طريقة ، محـاكاة الذهن البشرى ، للواقع ، هى بدورها « نتـاج » للمحاكاة ، أى نتاج للنشاط العملى الاجتماعى بأوسع معانيه . وهكذا تتضح صحة الجزء الثانى من كلمة فون همبولت ، وهو أن الانسان لا يفكر وهو يتكلم فحسب ، بل يتكلم وهو يفكر أيضا . والحق أن الصورة التى تكونها عن المشكلة وعن الديالكتيك الكامن فى علاقاتها الباطنة ، لا تكتمل الا عندما ندرك أهمية هذا الجزء الثانى من كلمة همبولت هذه .

اننا عندما نتحدث عن تأثير اللغة فى محاكاة الذهن البشرى للواقع، انما نعامل اللغة على أنها نظام «تام جاهز» من العلامات. غير أن هذا النظام، مع كل ماله من أهمية فى معرفتنا ، هو ذاته «نتاج» ذو طبيعة اجتماعية واضحة . ففى حالات كثيرة نلاحظ ، ونحن نسعى الى تأكيد تأثير اللغة فى المعرفة وجود عدد أكبر مما ينبغى من تلك الألفاظ الذى تدل فى اللغات المختلفة ، على أوجه للواقع لها أهمية خاصة بالنسبة الى المتـحدثين (ففى حالة الاسكيمو مثلا ، نجد عددا كبيرا من الألفاظ التى تدل على الأنواع والحالات المختلفة للجليد ، وفى حالة سكان الصحراء ، نجد ألفاظا كثيرة تعبر عن مختلف درجات اللونين البنى والأصفر ، وفى حالة سكان المناطق القريبة من البحر ، نجد عددا كبيرا من الألفاظ التى تعبر عن مختلف أنواع الأسماك ، وفى حالة الشعوب التى تعيش فى مناطق الاستبس ، توجد ألفاظ كثيرة تدل على الأنواع المختلفة من النباتات،

الخ) . غير أن هذا المثل هو دليل رائع على الرأى القـائل ان اللغـة تتشكل وفقا لنشاط الانسان العملى الاجتماعى « فالسبب لذى يجعل لدى الاسكيمو ألفاظا كثيرة تعبر عن الجليد ، ولدى سكان الصحراء ألفاظا كثيرة تعبر عن مختلف درجات اللون الاصفر ، والذى لم يجعل لدى كل من مجموعتى السكان ألفاظ المجمـوعة الأخرى ، هو سبب واضح . ذلك لأن الناس يتحدثون على النحو الذى تدفعهم اليه الحياة والنشاط العملى . وهذا لا ينطبق على أسماء الأشـياء وحدها ، بل ينطبق أيضا على أسماء الأفعال ، وربما على التفسير اللغوى للعلاقات المكانية والزمانية بدورها . وهناك فروض معينة (منها فرض ماركس مثلا) تذهب الى أن من الممكن اثبات تأثير النشاط الاجتماعى العملى فى التكوينات اللغوية الكاملة ، وفى تطورها ونظمها وأشكال نموها .

وهناك مسألة لا يمكن أن يتطرق اليها أى شك : فالنظام الجاهز للغة يتحكم فى نظرتنا الى العالم على نحو ما . فاذا كان لدينا أكثر من لفظ واحد للتعبير عن الجليد ، فان ذلك يكون راجعا الى وجودأنواع مختلفة من الجليد « لم ننتجها » نحن بطريقة اعتباطية . فهى توجد فى الطبيعة بطريقة « موضوعية »(وان كان من الجائز ألا نكون قد انتهينا اليها ، عندما ركزنا اهتمامنا على الخواص المشتركة بين جميع أنواع الجليد ، كلونه ، وبرودته ، الخ) . فوجود هذه الألفاظ ضمن الحصيلة اللغوية لمجتمع بشرى معين ليس على الاطلاق أمرا اصطلاحيا تعارف عليه الناس فحسب ، بل ان الحياة ذاتها قد اقتضته . ذلك لأن التمييز بين مختلف أنواع الجليد كان مسألة حياة وموت بالنسـبة الى أفراد هذا المجتمع . واذن فالنشاط العملى ذاته يسهم فى فى تطـور اللغـة الخاصة ، والتجربة الاجتماعية التى تثبت فى اللغة تسيطر على اذهان أفراد المجتمع البشرى المعين . فأهل الاسكيمو يرون « ثلاثين نوعا من الثلج ، لا الثلج « بوجه عام » وليس ذلك راجعا الى أنهم يريدون أن يفعلوا ذلك ، أو لانهم قد اتفقوا فيما بينهم على ذلك ، وانما هويرجع الى أنهم لا يستطيعون ادراك الواقع على أى نحو آخر.

ونستطيع أن نجد مثلا رائعا لهذا الرأى فى التحليـــل الذى قدمه باول تسنسلى (فى كتابه الطريف « السفح والقمة Grund und Grat») لاختلاف أوصاف المناظر الجبلية فى اللغة الألمانية الأدبية وفى اللهجـــة السويسرية .

ان تطور النوع (أى خبرة الأجيال الماضية) يؤثير تأثيرا قويا فى تطور الفرد (أى خبرته الخاصة) والشىء الذى يميزه التفكيراللغوى تمييزا فعليا له وجود موضوعى ، غير أن صورة العالم يمكن أن تعمل حسابا لشىء معين على انحاء متباينة ، أو لا تعمل له حسابا علىالاطلاق. وبهذا المعنى المخفف « تخلق » اللغة بالفعل «صورة» للواقع .

هذه المشكلات تثير مسألة يوحى بها فرض « سابير وورفSapir-whorf فاذا سلمنا بالفوارق فى أعمال المجتمعات المختلفـــة » ألا يكـــون من الممكن وجود بعض النظم اللغوية التى لا توجد بينها عناصر مشتركة ؟ ألن يكون من المستحيل ترجمة كل منها الى الأخرى ؟ ان الاجابة عن هذا السؤال فى ضوء المعلومات السابقة ، ينبغى أن تكون بالسلب . ذلك لأن المجتمعات البشرية ، على الرغم من كل اختـــلافاتها من حيث انبيئة والمناخ ومستوى التطور الحضارى ، الخ ، ترتبط فيما بينهـــا بتاريخ بيولوجى مشترك . فنشاطها العملى يحدث فى واقعموضوعى متشابه ، حتى لو لم يكن متماثلا . ولهذا السبب كانت اللغة تســـجل أوجه الاختلاف وأوجه الشبه (ومن هنا فان البحث الذى بدأ منـــذ عهد قريب عن « الشوامل اللغوية : Linguistic universals سوف يثبت نجاحه على الأرجح) . واذن فالنظم اللغوية المختلفة ليست مقفلة، وبالتالى فمن الممكن ترجمتها من الواحدة الى الأخرى . وبطبيعةالحال فان هناك مشكلة جديرة باهتمام الفلاسفة ، هى ما اذا كان من الممكن، بالنسبة الى كائنات مفكرة ذات تاريخ بيولوجى « مختلف الاختلاف » (لو وجدت أمثال هذه الكائنات فى كواكب أخرى) ان تنتج لغـــات يستحيل ترجـــة الواحدة منها إلى الأخرى ، على الرغم من كونهـــا تعكس الواقع (كالتفكير من خلال انعكاس للواقع على أساس كهربائى

مغناطيسى ، أو على أساس الأشعة السينية) • ويرى المتفائلون ،الذين يضعون فى الوقت الحالى لغات للاتصال بالكائنات العاقلة التىتعيش فى كواكب أخرى ، ان كل الكائنات العاقلة تفهم العلاقات بين الأعداد. وتلك المشكلة الشيقة ، التى ستسهم بعنصر جديد فى تحليلنا للغة ، لا يمكن أن تحل بطريقة تجريبية الا بعد أن يكون الانسان قد أقام اتصالات فعلية مع كائنات عاقلة من كواكب أخرى •

وهكذا أتاح لنا تحليلنا أن نكون الصورة الصحيحة لنظريةمحاكاة الواقع . وتتميز هذه الصورة بأنها تقول بدوام التأثير المتبادل بينالوجه الذاتى والوجه الموضوعى للمعرفة البشرية • ذلك لأن المعرفة البشرية هى دائما معرفة لشىء يدخل فى علاقة علة ومعلول مع الذهنالعارف. وبهذا المعنى تكون المعرفة نسخة محاكية (أو انعكاسا أو ترديدا) للواقع الموضوعى . غير أن هذه تكون على الدوام نسخة محاكيةذاتية• وهى تتم فى فرد معين تتحكم خصائصه فى تحديد طابع المحاكاة،وطبيعة الجهاز الادراكى (أى المعرفة المتراكمة ، الخ) . وتعطى فى نظام من التفكير اللغوى تستمد خصائصه من التجربة الاجتماعية ، وتتحكم جزئيا فى تحديد طابع المحاكاة . وهكذا فان الصورة المحاكية ، شأنها شأن الحقيقة التى نبلغها فى عملية المعرفة ، ذات طبيعة موضوعيةوذاتية معا • والواقع ان الادراك الكامل لهذه الحقيقة هو السبيل الوحيد الى فهم الفكرة لسائدة فى نظرية المعرفة الماركسية والقائلة ان المعرفة والحقيقة عمليتان . وعلى ذلك فمن الممكن ، ومن الواجب أن نحاول فهم دور العامل الذاتى فى عملية محاكاة الواقع فى الذهن البشرى اذ أن هذا سيتيح لنا اعادة صياغة مشكلات علم الاجتماع المعرفى وتغيير نظرتنا الى مشكلة الدور الايجابى للغة فى المعرفة البشرية .

ولنعد ، فى الختام ، الى المشكلات التى أثارتها هذه الأفكار المبدئية التى تضمنها هذا البحث . فهل « تخلق » اللغة صورة للواقع؟ وهل السؤال عما اذا كانت اللغة تخلق صورة للواقع « أو » تحاكى

الواقع الموضوعى ، هو سؤال ينطوى على طرفين لا يمكن الجمع بينهما؟ الحق أن اللغة لا تخلق (بالمعنى الحرفى للكلمة) صورة للواقع، وليست نسخة محاكية لهذا الواقع بأن معنى حرفى للفظ « النسخة المحاكية » وانما هى نسخة تنطوى دائما على عنصر ذاتى ، و « تخلق » بهذا المعنى المخفف ، صورة للواقع . فالنسخة المحاكية للواقع الموضوعى « والخلق » الذاتى لصورته فى عملية المعرفة ، لا يستبعد كل منهما الآخر ، وانما هما يتكاملان بحيث يكونان كلا واحدا .

فرنشكو جبريلي

دفاع عن الاستشراق

ترجمة : الدكتور عبد الرحمن بدوى

حتى عهد قريب ، كانت دراسة شعوب الشرق وحضاراته لا تحتاج الى دفاع يبررها ، لانها كانت تعد فرعا من أوفر فروع العلم حظا من السلام والبراءة . لقد كان المستشرق ــ ولا يزال فى بعض القطاعات الأقل اطلاعا على الرأى العام الأوربى ــ باحثا اختار ميدانا لنشاطه أحد الميادين البعيدة للدراسة البعيدة فى المكان ، والزمان ، أو فى كليهما معا ، الحافلة بالصعوبات والحواجز : من لغات وكتابات غيرمفهومة وأديان ، وفلسفات ، وآداب ما أشد اختلافها عن الخط الرئيسى للتقاليد الكلاسيكية الغربية . وتلك كانت الصورة التى يصورها للاستشراق أولئك الذين ظنوا ، مثل بوفار وبكوشيه (فى رواية فلوبير بهذا العنوان) ــ انهم يستطيعون العلم بكل شىء ، وذلك فى القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين .

والواقع أننا لو ارتفعنا فوق هذ الكم ذى المستوى الوضيع ، الى اعتبارات أوفر حظا من العناية بالتاريخ ، لتبين لنا أن الاهتمام بالحضارات الشرقية يؤلف فى ذاته ، فصلا لامعا من فصول الثقافة والحضارات الأوربية فى العصر الحديث ، أبرزته فى بعض التفاصيل

ان لم يكن فى مجموعه ، أعمـــال هى فى وقت واحـــد تاريخ للأفكار وموازنة للنتائج المتحصلة (١) .

لقد كان الاستشراق فى البداية وجها من أوجه عصر التنـــوير الروماتيكية ، ثم من أوجه الوضعية والمادية التاريخية الأوربيـــة . ومحاولة رسم تاريخ كامل معناها أن نحاول استعراض كل تطور الثقافة الغربية ، فى ذلك الميدان الذى فيه انبثقت عن نفسها ووراء ذاتهـــا عارضة فى هذا العمل (وينبغى أن يظهر هذا بسيطا ، بغير مســاجلة ولا فضيحة) نظرتها فى الحضـــارة والتاريخ والسياسة والدين والمجتمع والشعر والاستشراق ، الى جانب هذا التطور الباطن ، المرتبط بتطور الفكر التاريخى والفلسفى والدينى للغرب ، كان له تطوره الخارجى ، الذى كان نتيجة لنموه الخاص ، وتفاضله وتعمقه . لقد نظر اليه أولا على أنه علم واحد ، لكنه ما لبث أن تفرع الى فروع عديدة ازداد كل يوم استقلالها ، فى تناظر مع مختلف حضارات الشرق فى افريقية وآسيا فالدراســات الصينية والهندية ، والايرانية والتركية ، والســـامية والاسلامية ، والمصريات ، ودراسة افريقية ، وسائر التجمعات المناسبة أو الملائمة مع تقسيمات محدودة بوضـــوح ، من : لغات ، تاريخيات ودراسات للاجناس والحضارات ، ـــ كل هذه قد حلت محل اســـم الجنس العام : الاستشراق ، هذا الاسم الذى صار القاسم المشـــترك الغامض والرحم المشترك .

وشيئا فشيئا فصل التخصص بين هذه القطاعات وزاد فى تفريقها ، ربما الى حد لا يتناسب مع النظرة التاريخية السليمة . ولهـــذا فان

(١) ينبغى أن نشير على الأقل إلى كتاب اشفاب : «النهضة الشرقية ، باريس سنة ١٩٥٠» . كذلك أشير إلى دراسات عديدة أخرى وذلك فى مقال بعنوان: «الاستشراق فى أزمة» ظهر فى العدد رقم ٤٤ من مجلة «ديوجين» واسنا على اتفاق مع مؤلف هذه المقالة فى الجزء الأكبر من دعواه ، كما سيتبين للقارىء ، بيد أننا لانقصد إلى إنـــكار مافيه من معلومات غزيرة ، وحماسة صادقة وملاحظات دقيقة . ونستبيح لأنفسنا أن نحيل إلى مقالنا عن «الشرق والغرب ومعرفة الواحد بالآخر» ، ففيها عرض تاريخى شامل ، وقد ظهرت فى « المجتمع الدولى » مجلد ١٧ (سنة ١٩٦٢) العدد رقم ٢ .

الجمعيات والهيئات العلمية القديمة التى تسمى « استشراقية » (مثل « الجمعيـة الشرقية الألمانية » ، و « الجمعية الأسيوية الملكية الانجليزية » ، والجمعية الأسيوية الفرنسية ، مع المجلات الخاصة لكل منها) قد أقرت الى جوارها بمراكز دراسات أحدث وأكثر تخصصا وبمجلات متعلقة بهذه الأبحاث الجزئية . وهكـذا فان « مؤتمرات المستشرقين » التقليدية ــ وهى تجمع كل ثلاث سنوات حشدا متنوعا من المهتمين بالدراسات الشرقية ــ تميـل الى الاقرار الى جوارها باجتماعات ومؤتمرات متخصصة فى دراسة العالم العربى ، والاسلامى، والهندى والصينى ، وغيرها وفقا لمختلف ميادين البحث .

ومن وجهة النظر هذه صار الاسم الجنسى العام « استشراق » ــ مقضيا عليه بالزوال .



لكن الشىء الذى كانت « المعرفة » تميل الى تمييزه ، بل والى حله تقريبا ، نجد أن « الجدل » يجمعه من جديد فى أيامنا هذه ، وهو أمر ينطوى على مفارقة . فالاستشراق الذى كان بسـبيل الضـياع أو بالأحرى الانقسام الى عدد من العلوم الجزئيةالكثيرة التفاريع ــ وهذا من وجهة نظر علمية محض قد توحد اليوم من جديد وارتدى شخصية ايديولوجية واجتماعية وسياسية محدودة المعالم ، وإن كانت فى نظرنا غير مقبولة . وبهذه المثابة وضع فى قفص الاتهام ، فى قضـية تتعـلق بأصوله ومقاصده ومناهجه ونتائجه (١) .

والمدعى فى هذه القضية هو ــ كما هو واضح ــ الشرق نفسه

---

(١) والقضية تمتد إلى اسم الاستشراق نفسه بحيث لم يعد الشرق يقبله لأنه يرى فيه استشعارا بالنقص . على أن كلة « شرق » و « استشراق » تميلان إلى الزوال من الاصطلاحات العلمية والمجلات السوفيتية ، وهى حساسة جداً لهذه الأحوال النفسية : فمثلا المعهد الشرق (انستيتوت فوستكوفرينا) فى أكاديمية العلوم السوفيتية قد تغير اسمه إلى Institut Narodov (المعهد الشعبى لآسيا) وقد صار الشعار هو « تجريد دراسة آسيا من الاستشراق » .

اليوم ، وقد صار ذاتا بعد أن كان موضوعا قابلا للتأريخ والدراسة ، ويسعى فى قلق الى البحث عن روحه الخاصة فى المرآة التى يقدمها له البحث الاستشراقى الأوربى،دون أن يتعرفها فى الماضى ولا فى الحاضر. وهو لا يريد أن يقر ، فى هذا العلم الأوربى الغربى الذى عنى به منذ ثلاثة قرون ، بدقة نظراته ، ولا أمانة مقاصده ، وعنده ميل سريع الى أن يجعل من الاستشراق كبش الفداء لمشاكله الخاصة وما يساوره من قلق وعدم يقين .

وأقدم هذه الاتهامات وأكثرها انتشارا فى صحيفة الاتهام هذه ضد الاستشراق هى القول بأنه كان أداة أو على الأقل مساعدا وحليفا للنفوذ الاستعمارى الأوربى والاستغلال .

وتبعا لهذه النظرة كان المستشرق أحيانا رائدا ، وأحيانا شريكا ، ومستشارا فنيا للتاجر والسياسى والمستغل الغربى ، والمشارك فى المسئولية ، ان لم يكن السبب الأول فى البلاء الذى أصاب الشعوب الشرقية من جراء السيطرة الأوربية . ودون أن نود ، ولا حتى الى أقل درجة ، أن نثير من جديد هاهنا المشكلة التاريخية لطبيعة الاستعمار والدور الذى قام به ، نريد فقط أن نلاحظ أن هذا اللوم الموجه الى الاستشراق بوصفه مشاركا للاستعمار فى بلاياه المندد بها ان لم يكن بغير مبرر تماما ، فانه بولغ فيه وعمم وسمم على نحو غير عادل . أما أن الكشف العلمى عن الحضارات الشرقية فى الماضى (هناك — ولنقل هذا عابرين — حيث تتجلى أعلى قيمها التى أسهمت فى تاريخ الانسانية) قد ساعد أحيانا أوربا فى نفوذها الاقتصادى والسياسى فى الشرق الحديث من أجل استعباده واستغلاله ، فهذه حقيقة تقتضى الأمانة عدم انكارها ، لكن من العدل والأمانة أيضا ألا نعمم من حالات وأحداث جزئية لتكون اتهاما يتناول الدراسات الشرقية فى مجموعها ويقوم على سوء فهم والتباس .. اذ من الزيف والالتباس أن نؤكد ان الباعث الأساسى والوحيد للاهتمام التاريخى واللغوى والأدبى والدينى الذى تبديه أوربا نحو أصالة العالم الشرقى كان مرتبطا بخططها السياسية والاقتصادية فى الاستعمار .

واذا وجد ، بل قد وجد فعلا ، مستشرقون كانوا فى نفس الوقت عملاء وأدوات لهذا الاستعمار (من قناصل ، وسفراء ، وتجار ، ومبشرين ، وعسكريين ، وفنيين ، ويجب أن تدرس قضية كل واحد منهم على حدة كقضية فردية) ، فان عددا كبيرا من المختصين فى الدراسات الشرقية عرفوا جيدا كيف يميزون بين اهتماماتهم العلمية وبين الأهداف السياسية لبلادهم ، أينما وجدوا ، بل أحيانا عارضوا هذه الأهداف . والشرقيون الذين ينقدون الاستشراق أحرار ، ان شاءوا ، فى أن يخصوا بالتقدير والامتنان الاستشراق السوفييتى الذى يرفع رسميا علم الكفاح ضد الاستعمار ، لكن لا يحق لهم أن يعدوا عميلا للاستعمار كل مستشرق ليس من الاتحاد السوفيتى ، وأن ينسوا ، مثلا ، أسماء ادورد براون الذى قضى حياته فى النضال من أجل استقلال فارس وحريتها ، ولوى ماسينيون الذى ضربه الفاشستيون والشرطة ، لأنه دعا الى الوفاء بالعهد الذى قطع للعالم العربى ، وليونى كايتانى الذى كان هدفا للتهكم فى ايطاليا حتى لقب بـ « التركى » لأنه عارض غزو ليبيا . أضف اليهم عددا كبيرا من العلماء الأعلام : من تيودور نيلدكه الى اجنتس جولد تسيهر ويوليوس ڤلهوزن ، ومن سيلفستر دى ساسى الى سلڤان ليڤى ، ومن أولدنبرج الى يشيل ، ومن أمارى الى دوزى ، ومن بليوت وإكوك الى بارتولد ، وهؤلاء جميعا ستصيبهم دهشة بالغة وهم فى مساكن الأبرار اذا رأوا أن حماستهم العلمية الخالصة التى شاعت فى حياتهم وأعمالهم قد فسرت وردت الى مستوى الخدمات الوضيعة المبذولة للاستعمار الناشىء أو الظافر .

ان الاستعمار قد عفى عليه اليوم ، بعد أن كانت له أعماله ومساوئه. وربما لم يكن شرا كله ، أى أصدقاء الشرق ، بعد أو بغير استئذانكم، لكنه على كل حال قد مات وورى التراب كما كان يستحق أن يموت ، دون أن ينال هذا من عمل كبار العلماء الأوربيين الذين رأوا فى عملهم اسهاما نزيها متحمسا للبحث عن الحقيقة . وليس معاونته على تحقيق مصالح السياسيين والمتاجرين . وهذه الملاحظة واضحة بنفسها ، اذا

تذكرنا (كما تفعل قائمة الاتهام ضد المستشرقين ، مع الاحتفاظ بحق استخدام هذه النقطة لاتهام لاحق) أن قسما كبيرا أو بالأحرى القسم الأكبر من عمل الاستشراق الأوربى فى دراسة الحضارات والشعوب الشرقية كان يهدف الى ايضاح وقائع الماضى : ذلك الماضى لحضارات زالت اليوم ، ولأخرى لا تزال باقية ، على الأقل على هيئة طقوس خارجية ، لكن بأسبابها الأصيلة والحيوية توجد كلها أو جلها فى الماضى البعيد ، وراء كل جدال حديث . وسوء الظن والعداوة التى توجد فى بعض الأوساط الشرقية ضد بعض الباحثين الغربيين فى الشرق القديم يمكن أن تقارن بمشاعر الكراهية ، — ان وجدت — التى يحملها اليونانيون والايطاليون المحدثون نحو كبار الباحثين والمستعيدين للحضارة الكلاسيكية اليونانية والرومانية .

***

ولكن الاتهام الموجه من الشرق الحديث يتابع اتهامه فيقول انه حتى لو أقررنا بأن لكم فضلا فى دراسة ماضينا ، فان حاضرنا من الآن فصاعدا يفتح أزمة عليكم ، وعلى علمكم ومنهجه الرجعى العتيق . وهذا الشرق الحى ينهض اليوم أمامكم بمشاكله وحاجاته ، ورغبته غير المشبعة بعد فى التمتع بخيرات هذا العالم . فما هو اهتمامكم به ؟ ، وأى وسيلة ستستخدمونها للحكم عليه ومعاونته ، الآن وقد تحطم استبدادكم الكريه واستعماركم ؟ أنى لكم أن تدعوا الكتابة عن تاريخنا ، وتحليل عواطفنا وأمانينا ، بواسطة تصوركم العتيق المركزعلى الغرب والذى ينظر الى أوربا ، أوربا المضحكة اليوم ، على أنها محور التاريخ العالمى ومركزه ؟

وينبغى أن نسلم بأن هذه الأقوال الانفعالية تعكس اخلاصا يمكننا ويجب علينا الاعتراف به ، لكننا نعتقد أن من الضرورى أن نجيب على ذلك بأن ننسى الانفعالات والعواطف ، وأن نفكر بهدوء . وقبل كل شىء لاشك فى حق الشعوب الحديثة فى الشرق — فى أن تستشعر موضوعا جديدا للتاريخ ، وأن تطالب ، كموضوع لهذه الدراسة ، بالنسبة الى الحاضر الجديد ، بكرامة كان التصور (الكلاسيكى)

للاستشراق يميل الى اهمالها . أما اليوم ، فان عدم التناسب الذى وجد بين الماضي والحاضر ، من حيث أنه مادة للبحث ، قد عوض تعويضا واسعا بفضل أحسن وأصدق العلماء والمحققين الشرقيين ، والعلماء الأوروبيين ، ومن بينهم عدد من الناشئين فى الاستشراق الروسى ان لم يكونوا كبيرى العدد فان لهم قيمة من حيث الكيف . بل نحن مطالبون بأن ننظر الى تاريخ الشعوب والحضارات الشرقية من وجهة نظرليست مركزة على الغرب ، وهو أمر له كل ما يبرره اذا أردنا بهذا أن ننبذ حكما يجعلنا ننظر الى التاريخ الشرقى بحسب تاريخ الغرب فقط ،أعنى كمدخل وطباق وخاتمة للتاريخ الكبير ، التاريخ بالمعنى الأحق ، وهو ذلك الذى جرى — وفقا لذلك الحكم — فى اوربا . لكن اذا كان سوء الظن هذا نحو الاستشراق المركز على الغرب سيؤدى إلى أن ينازع الغرب الحق فى أن يطبق فيما يتعلق بالشرق ، تصوراته الخاصة التى كونهافى تاريخه الحديث ، فان لوحات قيمةفيما يتعلق بما ينبغى أن يفهم من التاريخ والمدنية والحضارة والشعر والفلسفة ؛ وبعبارة أخرى ، اذا ادعى أحد أنه يستطيع أن يجعل الفكر الغربى يتخلى عن نتائج عمله المتواصل فى مستقبل الانسانية وما يصحبه من تفسير ، ابتغاء النظر الى الشرق بعيون وعقلية شرقية — فمن الواضح فى هذه الحالة أن الغرب لا يمكنه أبدا أن يقبل ذلك المطلب بغير أن يتنكر لنفسه وشعوره الذاتى وسبب وجوده .

ومنذ أربعة قرون على الأقل ، تقررت التصورات الأساسية للبحث العلمى فى الغرب : التاريخ ، والتجريب والتطور ، والتقدم ، وكل ما يؤلف التراث العقلى للانسان الحديث ، وفى خلال هذه الفترة نفسها لم يسهم الشرق فى هذا بشىء . وهذا هو التكبر « الذى لامبرر له » والذى يستشعره الغرب فى تفوقه الثقافى ، وقد أخذ هذا التكبر عليه بكل بساطة منذ وقت قليل (١) لكن من الغريب — على الأقل — أن

---

(١) وذلك فى المقال المشار إليه والمنشور فى مجلة ديوجين عدد ٤٤ والذى نفترض أن القارىء لهذه السطور يعرفه . لكن بلهجة أكثر اعتدالا واتزانا ، لكنها مفيدة فيما يتعلق بموضوعنا ، أبداها أركوز فى مقاله بعنوان «الإسلام الحديث» كما يتصوره =

يطالب الغرب بالتخلى عن استخدام تصوراته الخاصة ، وهو يتحدث عن حضارات الشرق ، ابتغاء العدالة فى الحكم فى موضوع دراسته ، وذلك من أجل اتخاذ تصورات الشرق التى كان لها ـ وهذا أمر لاشك فيه ـ قيمة تاريخية كبيرة ، وأحيانا كبيرة جدا ، لكنها اندمجت بل تجووزت فيما بعد وذلك فى التطور اللاحق للفكر الانسانى لأنه فيما يتعلق بالتصورات الحديثة ، والأفكار الأساسية ، وتفسيرات التاريخ والحياة التى وضعت فى الشرق خلال القرون الأخيرة فاننا نصرح بأننا لا نزال فى انتظار أن نعرفها ، باستثناء مذهب واحد ، بالغ السمو لكنه منعزل ومهجور فى بلاده الأصيلة نفسها : ونقصد به مذهب غاندى وعمله ، الذى طعم على موضوعات تقليدية فى الشرق تفكيرا ساميا شخصيا ، لا يزال على الغرب أن يتعلم منه الكثير . فباستثناء هذا ، فاننا لا نجد ـ فى ميدان الفكر ـ فى الشرق الحديث غير الخلاء ، اذا ما لاحظنا هذه الواقعة التاريخية البسيطة وهى أن الماركسية ـ التى يبدو أن الشرق يتشبث بها فى بحثه عن مذهب فى الحياة جديد يعارض به أساطير الغرب المرفوضة ـ أقول ان الماركسية نفسها هى ثمرة من ثمار الغرب ، لأن هيجل وماركس ولينين لا يكونون أبدا جزءا من تاريخ الفكر الشرقى بل من الفكر الغربى الذى أبدى عن خصوبته فى تضمناته و تطبيقاته على التاريخ القلق المعاصر للشعوب الأفريقية الأسيوية وحينما تدعو هذه لدول ، اليوم ، الى كراهية الغرب واحتقاره مستخدمة عبارات ماركسية توكيدية ، فانهم انما يستخدمون سلاحا صنعه الغرب واستعمله ضد نفسه ، وفقا لوجهات النظر ، من أجل تجديده أو تضافره . وعلى كل حال فالأمر لا يتعلق هاهنا بنتاج الشرق ، حتى لو تلقاه الشرق بحماسة ساذجة فيها مصلحته .

ولهذا ينبغى ألا يطلب الينا اصدقاؤنا الشرقيون أن ندرس ماضيهم وحاضرهم على ضوء طريقة كتابة للتاريخ حديثة وفلسفة وعلم جمال واقتصاد شرقية لا توجد اليوم . وليبينوا لنا ، ان كانوا مقتنعين بذلك ، أن

الأستاذ جريتاف فون جروبنادم (فى مجلة « أرابيكا » المجلد ١١ (١٩٦٤) ص ١١٣ ـ ١٢٤) وفيها ينازع من المستشرق الغربى فى وصف الإسلام المعاصر ابتداء من شعور ـ صريح أو ضمنى ـ بتفوق الغرب .

المذاهب الماركسية هى أصوب طريق للتفسير التاريخى ، لكن ليس لهم أن يظنوا أنهم بهذا قد عارضوا الفكر الغربى بشىء لا يملكه بالفعل، بل هو الذى ابتدعه فى داخله ، وأما فيما يتعلق بذلك المثار الآخر للشكوى والاتهام ، وأعنى بذلك « الازدراء المتواصل ، لاسهام الشرقيين فى الاستشراق ، فليسمح لنا أن نعيد ما قلناه من قليل بنفس الألفاظ : فى الماضى كانت الاتهامات الأصيلة لبعض الحضارات الشرقية فى دراسة لغاتها وآدابها وفيلولوجياتها وتاريخها ذوات قيمةعالية جدا، بينما جهل الغربيون الشرق بكبرياء أو سذاجة . أما اليوم ، فانه بالاستمرار فى الاتصال بهذا الماضى فان طريق التقدم العلمى والنضوج العقلى فى دراسة هذه الحضارات نفسها لايزال يمر بالاستشراق الغربى ، أعنى بالفكر التاريخى والفيلولوجى والاجتماعى الأوربى . وثم شرقيون أذكياء وشجعان تابعوا هذا الطريق ، وفى بعض الأحوال كانوا فى مستوى متساو مع زملائهم فى الغرب . وأسماء مألوفةلمؤلف هذا المقال مثل : عبد الوهاب القزوينى ، وعباس اقبال ، وتقى زاده فى فارس ، وفؤاد كوبريلى فى تركيا ، وطه حسين وابراهيم مدكور فى مصر ، والمنجد فى سوريا ، والطنجى فى مراكش ، وكثير غيرهم يصفهم كل مستشرق أوربى فى مستوى مساو له تماما ، اذ تربطهم عقلية مشتركة وصناعة ومنهج عمل مشترك ، حيث لا يوجد بعد شرقى ولا غربى » وببرامج مختلفة لكن بنفس المثل الأعلى العلمى ونفس المنهج الحديث فى العمل . واذا كان كثيرون آخرون فى الشرق لم يرتفعوا الى نفس المستوى فان هذه المشاهدة لا تتضمن أى استبعاد ثقافى أو عنصرى غير معقول ، بل تدل على مجرد حالة واقعية يمكن أن تتعدل فى المستقبل . فاذا ارتفع زملاؤنا فى الشرق أكثر فأكثر الى تصور تاريخى خال من المجادلة لماضيهم العظيم ، وصاروا قادرين على تفسيره وتمثله وفهمه — وإن أمكن — تجاوز تفسير الاستشراق الغربى ، فإن هذا سيكون سعيدا حقا بالاقرار لهذه القوى الأكثر حيوية فى الشرق اليوم بهذا التعميق وهذا التقدم اللاحقين . لكن طالما لم يفلح الشرق فى القضاء على عقدة سوء الظن والحقد ، التى تضر أيضا بتعاونه

المخلص مع الغرب ، فانه ينبغى عليه ألا يتحدث بكل هذه الثقة عن « الاستشراق فى أزمة » ناقلا الى هذا ما ليس الا أزمته هو المقلقة .

وكاتب هذه السطور أمضى حياته كلها — ويستطيع أن يقرر ذلك — فى الدراسة المتحمسة لاحدى الحضارات الشرقية على الأقل ، وهى الحضارة العربية الاسلامية التى عنها تصدر أشد الاتهامات ضد الاستشراق « عنفا وبعدا عن العدل فى أكثر الاحيان » . انه ابن الغرب ويرتبط بحضارته بأدق الخيوط ، لكنه شعر بمكانه وعظمة النصيب الذى أسهم به الشرق فى تاريخ الانسانية . ومع تصميمه ونبذه ، حتى الحدود التى يقتضيها الأمانة والامكان ، لذلك التقويم الظالم للعمل النزيه الذى قامت به أجيال فى دراسة الشرق ، فانه لا يملك الا أن يعبر عن أمنية : هى أن يعبر الشرق عن قيم جديدة أصيلة خليقة باغناء الثروة المشتركة على الأرض ، أو أن يقدر على أن يختار ، مع قبوله للقيم التى أنضجها الغرب مع التعديلات الملائمة الضرورية ، نقول : أن يختار من بينها أكثرها سخاوة وغنى الاعتبارات النقدية ، وأقدرها على جعل الناس (أكثر شفقة على انفسهم وعلى الآخرين) (كما يقول الشاعر الايطالى العظيم) ، بدلا من استخدام أشدها تدميرا وارهاقا وضغطا . لكن اذا كانت الضرورة أو حرية الاختيار تدفعه الى تفضيل هذه الأخيرة ، فليعرف على الاقل كيف يقر بمصدرها فى منظور تاريخى غير مزيف .

رولان كراهى

الأساس السياسى للنظرة الدينية إلى الإنسان فى اليونان القديمة

ترجمة : الدكتور فؤاد زكريا

ظل تاريخ الأديان طويلا خاضعا لوصاية الوضعيين ، الذين اكتفوا باستحضار الشهود ، واعداد قوائم بالطقوس ، وجمع ثبت بالصفات الالهية ، وأبدو فى ذلك كله قدرا هائلا من الصبر والأناة . وعلى الرغم من أنه كانت هناك بعض المبررات لهذه الوصاية ، فان تاريخ الأديان قد أخذ الآن يتباعد عنهم بالتدريج ، اذ يبدو أنه لم يعديستطيع الاكتفاء بالوصف ، بل أصبح من المتعين عليه أن يبذل جهدا من أجل الفهم .

واذن فالموضوع يسير فى اتجاهات متشعبة . فتارة تعامل الظاهرة الدينية كما لو كانت مقولة مستقلة ، ويجرى عليها نوع من التحليل المورفولوجى ، وتارة أخرى ينظر اليها فى ضوء علوم اجتماعية أخرى كعلم النفس وعلم الاجتماع . ولكل من وجهتى النظر هاتين ما يبررها فى ذاتها بقدر ما تتفق مع حقائق الموضوع . غير أنها أيضا تعرض الباحث فى الأديان لأخطار التعصب المذهبى والتعميم المفرط .

ومن أطرف أساليب البحث فى هذا العلم ، أسلوب الانثرويولوجيا الدينية ، اذ أن من الطبيعى ، بل من المحتم أن تتساءل من جهة عن

المكانة التى يشغلها البشر فى مذهب ايمانى معين ، وأن تتساءل من جهة أخرى عمن هم أولئك الناس المؤمنون بهذا المذهب . وجدال فى أن المشكلتين مترابطتان ، اذ أن الانسان من حيث هو موضوع للايمان هو الى حد بعيد اسقاط للانسان من حيث هو ذات مؤمنة .

وليس هدف الدراسة الحالية هو المنازعة فى ادعاء الأسلوب الانثروپولوجى أنه قادر على الاسهام بنصيب رئيسى فى فهم دين معين، ولا التشكيك فى الرأى القائل أن لدراسة الظواهر الدينية دورا تؤديه فى علم الانثروپولوجيا العام . وانما تقتصر هذه الدراسة على توجيه هذا السؤال المبدئى : اذا كان أمامنا دين معين ــ وهو فى الحالة الراهنة، الدين اليونانى ــ فهل نستطيع أن نتأكد مقدما من أن الأسلوب الانثروپولوجى هو الأسلوب المثمر فى معالجته ؟ ألسنا نتوقع منه أكثر مما يمكنه أن يقدم الينا ، وهلا ينبغى أن يخلى مكان الصدارة لأساليب أخرى فى البحث ؟

فاذا شئنا اجابة فورية على هذا السؤال فيما يتعلق بالفترة الكلاسيكية فى اليونان ، لقلنا أن وجهة لنظر الانثروپولوجية تدين للاعتبارات الفلسفية بأكثر مما تدين للاعتبارات الدينية . ولا يمكن اتخاذ وجهة النظر هذه الا اذا كنا على استعداد لتقبل تعديلات هامة ، ومن هنا فسوف نقوم فى الصفحات القادمة بمحاولة متواضعة لاعادة التوازن بالقضاء على العجز الذى يبدو أننا نعانيه فى البداية .

***

لم تكن هناك عبارة أكثر ترددا على ألسنة اليونانيين من تلك التى تؤكد وجود حدود لا تتعداها الطبيعة البشرية . فالاعتراف بهذه الحدود والتصرف وفقا لذلك كان فى نظرهم فضيلة Sophrosyne ، بل هو دون شك أحق الفضائل كلها بالمدح ، أما عكسها ، وهو تجاوز المرء لحدوده hubris فهو خطيئة لا تغتفر . ويتعرض الانسان للوقوع فى هذه الرذيلة hubris اذا أفرط فى الغرور أو سلك سلوكا مختالا ، أو أحرز نجاحا وثروة زائفة حتى لو كان قد اكتسبها بمحض الصدفة ولم يرتكب

ما يؤاخذ عليه أخلاقيا . ومن هنا كان ثراء كريسوس (١) **Cresus** ينطوى على خطر كامن ، وكان ذهب بريام (٢) نذيرا بخراب طروادة .

ومن الجلى أن هـذه الأفكار لم تكن وقفا على اليونانيين : ففى المرحلة البدائية للعقلية البشرية ، كان كل شيء « مفرط الكمال » أو « مفرط الفعالية » يندرج تحت نفس الفئـة التى ينتمى اليها ما هو شرير ، ويكشف عن تأثير القوى الشيطانية الخفية بما لتصرفاتها من ازدواج مخيف . والأمر الذى يختص به اليونانيون أكثر من غيرهم هو الوعى العقلى بهذا الاحساس والتعبير عنه فى أقدم انتاجهم الأدبى ، ولاسيما فى الحكم الحكماء السبعة وأمثالهم . « فمعرفة المـرء لذاته » معنـاها أن يعرف أنه بشر فحسـب ، وأن من الواجب أن « يتجنب الافراط » ويكون لديه « أفكار وآمال فانية ملائمة للانسان » .

واذن ففى أكثر تيارات الفكر اليونانى شيوعا يحتل الانسان مكانة سلبية بالتأكيد . والواقع أن لفظ **anthropos** يعين على تذكير الفرد بالتواضع . ولم يكتسب لفظ **humanitas** مضمونا ايجابيا الا فى روما ، وبتأثير الرواقيين .

هذه الفكرة الذليلة عن ضآلة الانسان تتغلغل فى كل التصورات الدينية ، اذا أنها أحد قطبى محور الله ـ الانسان . فتخطى الانسـان الفانى لحدوده يعنى العدوان على المجال الالهى . «ان ما ينبغى أن نسأل الآلهة اياه هو ما يلائم قلب الانسان ، وهو أن نعرف فى أعمق أغوار هذا القلب أن هذا هو مصيرنا . فلا تخرجى ، يا نفسى العزيزة ، وتحلمى بحياة خالدة ، بل اكملى المهمـة التى هى فى مقدورك » .. (پندار ، الأناشيد البيثية ، ٣ ـ ١٠٦ وما يليها) .

(١) كان كريسوس آخر ملوك ليديا ، وقد اشتهر بثروته الطائلة ، وافتخر ذات يوم أمام سولون بثروته ، فاجابه الحكيم بأن أحدا لا يمكن أن يوصف بأنه سعيد قبل مماته . ولما حارب وهزم فى آسيا الصغرى ، عذبه كوروس Cyrus وكان على وشك إحراقه حيا ، فتذكر كريسوس كلمات سولون ، وأخذ يهتف باسمه حتى أشفق عليه كوروس وجعله واحداً من مستشاريه . (المترجم)

(٢) آخر ملوك طروادة ، اشتهر بثرائه ، ولكنه هزم على يد الجيوش الغازية ، وقتله پورُوس Pyrrhus بعد سقوط طروادة فى ايدى مهاجميها . (المترجم)

وقد دأب اليونانيون ، تمشيا مع اتجاههم الى التشبيه بالانسان ، على التعبير عن ديالكتيك الانسان والاله هذا من خلال النفس البشرى . فالآلهة تغار من الانسان الذى يبدو أنه يغتصب امتيازاتها . ولنتـأمل الدروس التى علمها « الحكماء » للملوك ــ وهم البشر الذين شعروا بأقوى اغراء لكى يضعوا أنفسهم فوق مستوى البشر . فسولون يذكر كريسوس بأن عليه ألا يعتقد بأن له القدرة على التحكم فى مصـيره بغروره ، وتثبت الحوادث أن الحكيم كان على حق فى تحذيره (انظر هيرودوت ١ ، وخصوصا الفصل ٣٢) ..[1].

والواقع أن التفكير الدينى عند اليونانيين ، فى الفترة الكلاسيكية على الأقل ، يتسم كله بالشعور بالتقسيم القاطع بين البشر والآلهة ــ أولئك الآلهة الذين كانت لهم وجوه بشرية ، وكانوا مع ذلك عالين على البشر . ويتمثل هذا الفاصل القاطع فى متقابلات مثل الفانى والخالد ، والقوى والضعيف ، والسعيد والشقى ، ولكنه لايتمثل فى اضـداد أخلاقية كالخير والشر . فالآلهة هم قبل كل شىء « الآخرون » : انهم يوجدون على نحو مخالف ، وفى مكان آخر وزمان آخر . وعلاقاتهم الممكنة بالبشر تستبعد الاتحاد والاندماج .

ولنبدأ فنقول انه لا يوجد وصف لخلق الآلهة للانســان فى أية أسطورة يونانية واضحة المعالم ومعترف بها بين عامة الباحثين . ولنتأمل فى هذا الصدد تردد « أوفد » Ovid فى مطلع ديوان « التحولات » Metamorphoses . ولم يكن هناك شاعر مثل هزيود ليؤلف ديوانا فى « منشأ الانسان » Anthropogony[2] . وانما كانت المحاولات الوحيدة المترددة التى بذلت فى هذا الاتجاه هى بعض الشروح الهامشية على اسطورتى بروميثوس وباندورا . وهكذا فان من العبث أن نبحث عن هذا الجسر الذى يصل الآلهة بالبشر ، والذى يتمثل فى الصفحات الأولى من أى كتاب دينى من نوع « سفر التكوين » ، على الرغم من

(١) وانظر أيضاً الهامش رقم ١ . (المترجم)
(٢) يلاحظ أن هزيود ألف ديوانا شعريا بعنوان منشأ الآلهة Theogony . (المترجم)

أن الأساطير اليونانية من أغنى الأساطير فى العالم ، وهى تقدم نماذج الهية لكل وجه من أوجه العالم تقريبا . فاليونانيون عامة كانوا يرون أن الانسان قد ولد من الأرض ، فليس له أصل الهى ، وهومنذظهوره لأول مرة ينتمى الى مجال يختلف تماما عن مجال سكان السماوات ، وتفصله حدود لا يمكنه عبورها .

ولقد كان اليونانيون ، فى تأملاتهم الميتافيزيقية ، يفتقرون الى الاعتقاد بنفس خالدة ، وبالتالى لم يمكنهم الالتجاء الى هذه الوسيلة من أجل تضييق الشقة بينهم وبين آلهتهم . وكانت ثنائية الروح والمادة غريبة عن التيار الرئيسى للفكر القديم قبل أفلاطون ، وذلك اذا استثنينا حالات ثانوية سنعود اليها فيما بعد . فلا جدوى من التساؤل عما اذا كان الايونيون أو الايليون أو أصحاب المذهب الذرى روحيين أم ماديين . ذلك لأن الماء والهواء والنار واللامحدود apeiron والعقل nous واللوجوس ، كل هذه لم يكن مكانها قد تحدد فى هذا الجانب أو ذاك من الخط الفاصل بين الروح والمادة ، لأن أحدا لم يكن قد فكر بعد فى رسم هذا الخط .

كذلك فان علم النفس اليونانى لم يقل بوجود نفس خالدة منفصلة . فقد كان ما يسميه اليونانيون باسم psyche هو مبدأ الحياة ، الذى يخرج من الجسم فى لحظة الموت . وقد يتمثل على شكل مخلوق مجنح مظهره غير بشرى ، أو على شكل شبيه أو صورة eidolon . وفى التأملات الأكثر تعمقا أصبح هذا المبدأ بدوره هو الأساس المفتقر تماما الى التحديد ، لكل نشاط ذهنى ، ولكنه بدلا من أن يفقد كل اتصال بالأعضاء الجسمية ، كان فى كثير من الأحيان يتخذ له مكانا فى واحد منها ، وهو المخ phren . وبالاختصار ، فليكن هناك أى تشابه بين النفس وبين الكيان الروحى ، ونظرا الى أن الآلهة لم يكونوا أكثر روحية من النفس ، فان الدين اليونانى كان يفتقر الى موارد العقائد الروحية التى أتاحت لهذه الأخيرة أن تحتقر الجسم وتجد لهذا الاحتقار مبررا ، اذ أنها تجعل للنفس وحدها حق الأمل فى وحدة طوباوية .

ولم يكن اليونانيون يدعون أبدا ان فعـل العبادة كفيل بأن يرفـع المؤمن التقى الى مستوى الآلهة . والحالات الاستثنائية لهـذا الحكم ظاهرية فحسب . اذ يبدو مثلا أن التنبؤات قد قصد منها أن تجعـل الناس يشاركون فى المعرفة التى تملكها الآلهة عندما تكون الآلهة راغبة فى تبليغهم اياها . غير أن من الواضح أنه ، باستثناء الأوامر المتعلقة بالطقوس ، والتى كانت أية سلطة كهنوتية قادرة على اصدارها بنفس الفعالية ، فان تصريحات النبوءات كانت تروى لنا دائما على أنها نوع من اللعبة التى يحذر فيها الآلهية انسانا معينا دون أن يزيدوه استنارة ، ويتأكدون فيهـا من أنهم سينتصرون فى آخر الأمر . أما أن معظـم نبوءاتهم هذه كانت باطلة فهذا أمر ليست له أهمية كبيرة ، اذ أن هـذه هى الطريقة التى نظر بها اليونانيون الى الأمور ، وقـد أعربوا عن عجزهم عن استشفاف مقاصد الآلهة ،وكان ذلك تعبيرا منهم عن نوع من المرارة ونوع من السـخرية من أقرانهم الذين تجاوزوا حدودهم وجرفهم الغرور .

أما « العلاجات المعجزة » التى كانت تتم فى ابيداوروس[١] Epidaurus فتقتضى تفسيرا أعمق ، فالأمر الوحيد الذى تكشف عنه هو اعتقـاد يمكننا أن نجده فى كل مكان وفى أكثر المستويات بدائية ، وأعنى به الاعتقـاد بالقدرة المباشرة غير العادية لأماكن معينة وطقـوس معينة ، وكذلك فى صدق الأحلام . والواقع أن وجود مثل هذه العلاجات كان منذ ثلاثين عاما فقط يبدو أمرا يستحيل تفسيره ، ولكن الطب النفسى الجسمى « السيكوسوماتى » قد فعل الكثير من أجل ايضاح غوامض هذا الموضوع .

وعلى أية حال فان هذا الايمان الذى كان يؤدى من تلقاء ذاته الى شفاء بعض الحالات من آن لآخر ، لم يكن مصحوبا بأى تعبد دينى

---

(١) بلدة فى اليونان القديمة تقع على الساحل الشرقى من البيلوبنيز . اشتهرت بأنها المقر الرئيسى لعبادة « اسكليبوس » إله الطب ، وكان المرضى من جميع أرجاء العالم يفدون إلى معبد ذلك الإله ، املا فى الشفاء بفضل معجزاته .

بالمعنى الحديث لهذه الكلمة . فأبعد الأمور عما نعنيه هو ما يحدث فى مدينة لورد (١) . وانما الأقرب الى مقصدنا هو أماكن المياه المعدنيةالتى تعد قدرتها على الشفاء أسطورية الى حد بعيد ، وأن تكون ذاتفعالية علاجية . ولنذكر فى هذا الصدد أن المدام دى سيفينى تحدثت عن فيشى كما لو كان لموقعها ذاته قدرة علاجية .

ومن الجائز أن « اسكليبوس » ، الذى يرجع أصله الى شمال اليونان ، قد أتى ليحل محل طقوس معينة كانت متأصلة فى ابيداوروس .
ولكن أيا ما كان هذا الأمر ، فان المكان نفسه لم يكن فيه من الجو الدينى الا أقل القليل ، مما يثبت بوضوح أن اليونانيين كان فى استطاعتهم أن يؤمنوا بالقوة الفعالة المباشرة لطقس من الطقوس دون أن يؤمنوا بأنهم ملزمون بتبجيل الشخصية الالهية التى يفترضون أنها أساس هذه الطقوس . ونستطيع أن نقول دون تأكيد مفرط للنطاق المحدود « للمعجزات » ، ومع اهمال المبالغات الصادرة عن الدعاية الكهنوتية ، ان هذه المسألة لم تكن تنتمى الى مجال الدين بالمعنى الصحيح لهذه الكلمة ، بل الى مجال التراث الشعبى (الفولكلور) .

ولقد وجد رأى اليونانيين فى عزلة الانسان أقوى تعبير عنه فى صدد مشكلة الشر . فشعرهم الغنائى والتراجيدى يحفل بصرخات اليأس من عجز الفرد ازاء الشقاء الذى يطغى عليه ، والذى لا تهتم به الآلهة حتى عندما يكونون هم أنفسهم مسئولين عنه . فاحدى شخصيات يوريبدس تقول : « ان الآلهة يفعلون بالناس ما يحلو لهم » ..(أورست ١٥٤٥ ، الابتهالات Supplices ٧٣٥) ، وقبل ذلك كان أبطال هوميروس يتخذون نفس الموقف . ولتستمع الى أخيل يخاطب بريام الذى أتى يطالب بجثة ابنه (الالياذة ، ٢٤ ، ٥٢٣ وما يليه) :

« لن يجدى النواح الذى يقطع نياط القلوب شيئا ، اذ أن المصير

---

(١) مدينة فرنسية حديثة ، يعتقد الناس بحدوث معجزات علاجية فيها ، ويؤدون طقوسا وشعائر دينية تتسم بالطابع الجماعى من اجل تهيئة الجو لحدوث هذه المعجزات .
(المترجم)

الذى نسجته أيدى الآلهة لنا نحن الفانين التعساء هو أن نعيش فى بؤس بينما الآلهة لا يشغلون أنفسهم بشىء . لقد وضع زيوس على الأرض آنيتين ، احداهما تضم كل الشر ، والأخرى كل النعم التى يهبنا اياها . فمن أعطاه زيوس اله الرعد مزيجا من هاتين الآنيتين نال الشقاء فى يومه والنعيم فى غده . أما من لم يعطه الا البؤس فهو الشقى بحق : اذ يعقبه الجوع المهلك الى أقصى آماد الأرض ، ويهيم على وجهه محتقرا من الناس والآلهة معا » .

واذن فالشاعر هنا لا يقتصر على أن يدع الشقاء يقوم بدور أكبر مما يقضى به الاتفاق المحض . اذ أنه لا يتحدث عن احتمال وجود مصير مستمد من آنية الخير وحدها ، وانما هو يدع سامعيه أيضا يستخلصون النتيجة المنطقية المحتومة ، وهى أن الآلهة غير مكترثة . ولا أخلاقية ، وعابثة ووضيعة .

والواقع أنه عندما يسلك أحد الآلهة فى هذه المحنة على النحو الذى تدعو اليه التقوى عند البشر ، فانما يكون ذلك لأن هواه قد اتفق مصادفة مع الأمانى الأخلاقية للبشر . فعندما يعلم بريام أن جثة هكتور قد ظلت سليمة يقول ان ابنه قد كوفىء على تقواه الدائمة (نفس المصدر ، ٤٢٥ وما يليها) ، وهو يحاول أن ينسى أن المكافأة سخرية أتت بعد فوات الأوان ، وأنها ستسحب قطعا فى اليوم التالى .

ومن الواضح أن تشاؤم نيتشه قد استمد أصوله من اليأس الميتافيزيقى لليونان مثلما أن تشاؤم أستاذه شوبنهور قد اكتسب مادته من « مذهب الفناء الهندى » . ومع ذلك فهناك فارق حاسم بين الحالتين : فتشاؤم اليونانيين كان معرفيا وانفعاليا فحسب ، ولم يتدخل فى مجال الفعل . ولقد كانت هذه الرؤية الواضحة ازاء الآلهة النائية البعيدة عن المنال ، التى تسير وفق هواها ، تناظرها رغبة فى قهر الطبيعة والمخاطرة بكرامة الانسان فى سبيل احراز نصر لن ينقص من هذه الكرامة شيئا لو كان نصرا محدودا ، بل انه سيكسبها سموها الحقيقى . فعلى الانسان أن يلتزم حدوده ويحترمها ، ولكن عليه أيضا أن يصل

الى آخر مداها . وهو على أية حال صانع التاريخ الى هذا الحد . ومن هنا كانت التراجيديا اليونانية لا تشتمل فقط على مرثيات تندب حياة الانسان الواقع فى قبضة الشقاء ، بل انها تتضمن أيضا مدائح تشيد بقدرة الانسان . ففى فقرة مشهورة من « انتيجونا » لسـوفوكليس (٣٣٢ وما يليها) ، تتغنى المجموعة بالارادة البشرية التى قهرت العناصر وخلقت المدنية . ثم تشير الأبيات القلائل الأخيرة الى الحد النهائى ، وهو الموت . وهذا الحد ، بوصفه التنازل الوحيد من جانب الانسان للقوى العليا « التى تظل لا شخصية مع ذلك » ، لا يبدو داعيا للاستسلام ، وانما هو حد لا يمكن عبوره ، ويؤدى اذا ما قبلت طبيعتـه هـذه بوضوح ، الى الارتفاع بمزايا فاعلية الانسان .

وهكذا يجتمع التشاؤم الذى يبعث الانقباض فى النفوس ، على مستوى المعرفة ، مع التفاؤل الصادر عن عزيمة واصرار على مستوى الفعل ، فى مفارقة عجيبة . هذه المفـارقة تقـودنا الى لب المشكلة التى تواجهها الانثروبولوجيا عندما تطبق على هذا المثل الملموس . فهل يتعين علينا أن نؤمن بأن العقيدة اليونانية لم يكن لها مبرر وظيفى ـــ أى أن اليونانيين وضعوا نظامهم الخاص فى القيم بمعزل عن المفاهيم الدينية أو حتى على الرغم من هذه المفاهيم ؟ . ان الايمـان بهذا الرأى يعنى تجاهل حقيقة واضحة ، هى أنهم قد تمكنوا خلال قرون طويلة من أن يرضوا أتباعهم ، بل أن يكونوا مصدر الهام لهم .

وازاء المقاومة العنيدة التى تبديها الوقائع الفعلية لهذا الرأى لا نجد أمامنا مفرا من أن نعيد النظر فى مناهجنا .

***

ان الأسلوب الانثروبولوجى فى البحث يستطيع دائما أن يجد له مخرجا عنـدما يطبق على المذاهب الفلسفية . ذلك لأن هذه المذاهب مصدرها الخلق الفردى ، على حين أن الدين يوجه بالضرورة الى جماعة من المؤمنين ، وان تكن العناصر الفردية والجمـاعية وكذلك علاقاتهـا المتبادلة ، تتباين الى حد لامتناه من حضارة الى أخرى . فعند اليونانيين (الذين ينبغى أن يجد أى بحث مبرراته بالنسبة اليهم) لم يكن الحوار

بين العالم الالهى والعالم البشرى يتم عن طريق اله وفرد ، بل عن طريق اله وجماعة .

وحسبنا أن نشير فى هذا الصدد الى عدد قليل من الوقائع التاريخية . ففى البداية ، كان الدين يرتكز على سلسلة متعاقبة من الجماعات الاجتماعية ، هى الأسرة بمعناها الضيق ، وامتداداتها ،كالأهل genos والمعشر Phratrie والشعب demos ، وعلى المجتمعات الزراعية والمهنية . وكان دور هذه الجماعات فى الفترة الكلاسيكية محدودا ،فأدى ذلك الى تثبيت للاتجاهات الدينية فى مرحلتها البدائية، بحيث اقتصرت على آلهة لا شخصية الى حد بعيد ، وعلى شعائر لم تكن فى كثير من الأحيان سوى تراث شعبى « فولكلور » محفوظ . ولكن جماعة أخرى شاملة قد أخذت تحل بالتدريج محل هذه الجماعات، هى دولة المدنية polis .

ولقد كان للمدينة آلهتها ومعابدها وعباداتها الخاصة . وكان الكهنة فى كل الأحيان تقريبا موظفين عامين يختارون بالتعيين أو بالانتخاب . وكانت الدولة هى التى تدير شئون المعابد ، وتتحكم فيها . ولو شئنا الدقة لقلنا أنها كانت تضم داخل أراضيها كمية محدودة من الظواهر المقدسة ، ولم يكن هناك فارق يميز مواطنيها عن المؤمنين ، اذ أن المواطنين وحدهم هم الذين كان لهم الحق ، وعليهم الواجب ، فى الاسهام بدور ايجابى فى العقيدة القومية . وأشهر مثل لذلك هو الأعياد الدينية الأثينية . والواقع أن أثينا هى التى نظمت العلاقات المعقدة بين الدين والدولة بطريقة منطقية الى أبعد حد : اذ كان الأغنياء ملزمين بتمويل الأعياد الكبرى ، وكان الفقراء يمنحون تعويضا لقاء البطالة التى تترتب على اشتراكهم الاجبارى فى الاحتفالات الدينية .

بل لقد ظلت الحكومة تحتكر العقائد « اليونانية الشاملة » كعبادة ديلوس Delos ونبوءات دلفى ودودونا Dodona والألعاب الاولمبية والاسثمية « البرزخية » [1] Isthmic الكبرى . وعلى الرغم من

(١) احتفالات رياضية من أم الاحتفالات اليونانية ، كانت تقام فى برزخ كورنثة قرب معبد الإله بوسيدون . (المترجم)

أن باب الدخول فى هذه العقائد كان مفتوحا للمشتركين من مدن أخرى ، بل وللبرابرة (الأجانب) ، فقد كان المرء مع ذلك مضطرا الى أن يعتمد على حسن ضيافة المواطنين المحليين . وأخيرا فقد كانت الدولة تحدد التقويم الزمنى الذى ينظم أوجه النشاط الدينى والسياسى معا. كل هذه حقائق معروفة ، ومن العبث اضاعة الوقت فى تأكيدها ، مثلما أن من غير المجدى ، على العكس من ذلك ، الكشف عن الدور الذى أسهم به الدين فى الشئون السياسية والادارية والتشريعية والعسكرية .

والواقع أن من العسير الاهتداء الى أمثلة لارتباط وثيق كهذا بين المؤسسات السياسية والدينية خارج نطاق البلاد التى تخضع لحكم كهنوتى بالمعنى الصحيح ، (ولا شك فى أن المدن اليونانية لم تكن تخضع لهذا النوع من الحكم) . ومن هنا كان لنا الحق فى أن نفترض أن العلاقات بين البشر بعضهم وبعض ، وبين البشر والآلهة ، كانت قائمة على نفس البناءات الجماعية ، على الرغم مما يبدو من أن كثيرا من المؤرخين المحدثين يرفضون هذا الفرض ضمنيا . واذن فمن حقنا أن نختبر من وجهة النظر هذه ذاتها وقائع معينة تتعلق بأساس الموقف الدينى ذاته .

***

لقد كشفت الأخلاق الدينية لليونانيين ، منذ بوادرها الأولى ، عن أهمية وجهة النظر الجماعية . فمنذ اللحظة التى انفصلت فيها عن وجهة النظر الشعائرية الخالصة ، أصبحت تتميز بمبادىء تنظم حياة الناس فى الجماعة .

فعند هزيود ، يبدو زيوس راعيا للأخلاق ، ولكنه لا يرعى كل ما ينتمى الى ثنائية الخير والشر . فهو ضامن للعدالة **Dike** ، ولأول تعبير عنها ، وهو احترام الكلمة المعطاة . ويتكرر هذا المعنى مرارا فى « الأعمال والأيام » ، ولكن حسبنا أن نستشهد هنا باقتباس واحد : « ان من يعطى كلمته عن علم على نحو ما تقتضى العدالة ، يغدق عليه زيوس ، الذى يرى كل شىء ، نعمه . أما من يتعمد أن يقسم على قول كاذب ، فانه يخرق بذلك العدالة ، ويرتكب الجرم الذى لا يغتفر ،

وسيرى أن ما سيخلفه سيتناقص فى المستقبل ، على حين أن ما يخلفه الصادق فى قسمه سوف يستمتع بالنمو فى المستقبل » . (٢٨٠ وما يليها)

ومن الملاحظ أن تعبير « الذى لا يغتفر » يستخدم هنا بكل ما فيه من قوة . ومعنى ذلك أن المرحلة الشعائرية قد تم تجاوزها ، وان من المحال على أية طقوس أن تمحو ذنب الحنث بالوعد . أما اسم «القسم» Horkos ، فلابد أنه كان يدل أصلا على ألوهية متخصصة يستشهد بها ، وهى وظيفة ورثها زيوس ، الذى لايعدو — فى هذه الفقرة وفى غيرها من الفقرات المتشابهة — أن يكون رمزا أخلاقيا منفصلا عن شكله الأسطورى . وبطبيعة الحال لم يكن هزيود يستطيع ، فى وقته ، أن يشير الى قوانين « دولة المدنية » ، ولكننا نستطيع أن نتتبع فى عملـه تطور المبدأ الذى يكمن من وراء اتحاد الأخلاق الدينية والقانون العام .

ومن الأمثلة البارزة لهذا الارتباط ، مسألة جريمة القتل . ولنذكر أن هذه الجريمة كانت فى البدء تلويثا miasma يؤدى الى استبعاد القاتل من العبادة ومن الطائفة الدينية ، ومن الممكن التكفير عنها بالتطهر Catharnos الذى كان بدوره ذا طابع شعائرى ، ولم يكن قد تميز بعد عن العقوبة . ولم يكن القصد ولا الظروف تؤخذ بعين الاعتبار . وعلى مثل هذا المستوى البدائى تقع مشكلة « أوديب الملك » . غير أنه سرعان ما اتضح أن وجهة النظر هذه لا تتمشى مع مقتضيات مجتمع منظم .

أما مسرحية « يومنيدس Eumenides » لاسخيلوس ، التى يرجع تاريخها الى عام ٤٥٨ ، فيبدو أنها تعكس أنواع الاهتمام التى كانت تشغل الناس فى هذه الفترة ، وتستخلصها بكل ما فيها من واقعية . فلم يعد الأمر متعلقا بتطهير أورست الذى قتـل أمه فحسب ، بل بتبرير سلوكه ، وهذه مهمة تختص بها المحكمة . ولو تحدثنا هنا عن اصطباغ الأخلاق بصبغة دنيوية مدنية ، لكان فى ذلك تجاوز لتفكير الشاعر ، وادخال تفرقة فى الفكر اليونانى لم يكن لذلك الفكر عهد بها . فالعنصر الدينى يظل أساسيا ، وهو يطغى على الاجراءات القضائية . غير أنه

أصبحت توجد منذ ذلك الحين حلقة اتصـــال بين الآلهة والناس ، هى الدولة .

وفى الجزء الختامى من المأساة ، عنـــدما يهدأ « آلهة الغضب أو الانتقام » Erinyes[1] يعربون عن ولائهم للدولة الأثينية فيقولون :

« أجل ، انى أود أن أعيش مع بالاس ولا أحتقر المدينة التى جعل منها الاله الأعظم زيوس وآرس Ares ، بوجودهما ، مقرا للآلهة ، ودرعا لامعا يحمى معابد اليونانيين المقدســة . فاليها أقدم تحيــاتى بالنبوءات المباركة .. اننى أدعو لك بألا يلفح النسيم الموبوء أشجارك أبدا . سيكون هذا صنيعى الخير . فالنار التى تأكل البراعم الصغيرة لن تجتاز أبدا حدودك » .. (٩١٦ وما يليها) .

والواقع ان المسرحية كلها لا تهتم بالمصير الشخصى لاورست،الذى يختفى بمجرد براءته ، بقدر ما تهتم بامكان اعادة ادماج الفرد المذنب فى الحياة الجماعية من جهة ، وبجعل الدولة الأثينية ذات سيطرة على كل قوى الانتقام ، بما لها من مطالب مبهمة لا تعرف الاكتفاء ، وتتنافى مع كل حياة متحضرة .

***

وهناك حقيقة لغوية ذات دلالة بالغة،يعرفها كل دارس للغةاليونانية منذ أول سنوات تعليمه ، ولكن من العجيب أنها لا تنـــال ما تستحقه من الاهتمام.تلك هىأناليونانيين ليس لديهم لفظ له نفس مدلول اسم « الدين » عندنا . فمحصولهم اللغوى لم يكن يتيح لهم الا التعبـــير اما عن المظـــاهر المتباينة لظاهرة التقديس ، وهى لسوء الحظ كـــانت مظاهر عارضة متغيرة فى كثير من الأحيـــان ، واما عن الحـــالة الباطنة للذات ، أى للشخص الذى نقول عنه انه « متدين » .

هذه الفكرة الأخيرة تعبر عنها بوجه خاص الألفاظ التى تشتمل

---

(١) يلاحظ ان هذا الاسم مرادف لعنوان المسرحية ، الذى يدل بدوره على آلهة الانتقام . (المترجم) .

على الأصل Sebas مثل لفظ eusebeia الذى يترجم عادة بالتقوى ولفظ asebeia ، الذى يترجم بالفجور . واذا شئنا أن يكون بحثنا مكتملا ، فعلينا أن نأخذ فى اعتبارنا أيضا ألفاظا مثل hosios ومشتقاته . غير أن الفروق تظل واضحة والاختلافات كبيرة حتى عندما تستخدم نفس المجموعة من الألفاظ .

ومن الواجب فى البداية أن نجرد أنفسنا من الفكرة المسيحية عن « التقوى » ، أعنى فكرة حركة النفس التى يندمج فيها الشخص بأكمله، وتكون فضيلة من فضائله ، وتضمن للانسان مقابل ذلك الأمل فى الخلاص الفردى . ولو لم تتحرر من التأثير الذى تمارسه هذه الفكرة علينا دون أن نشعر ، وعن طريق التداعى المحض ، لبدت لنا أحكام القدماء غير مفهومة .

والأمر الذى لاشك فيه هو أننا نستطيع أن نفهم ، على أية حال ، السبب الذى اشتهر يوربيدس من أجله بالفجور . ولكن الحيرة تنتابنا حين نعلم أن سوفوكليس ظل يشتهر بين مواطنيه باسم « سوفوكليس التقى » ، اذ أنه وان لم ينتقد الآلهة صراحة ، قد بين مع ذلك انهم يخدعون الناس ويضللونهم . كذلك فاننا نعرف من مصادر موثوق بها أن سوفوكليس كان ينتمى الى طائفة تقدس طبيبا مشهورا ، وقام بدور رئيسى فى ادخال عبادة اسكلبيوس فى أثينا . ومن جهة أخرى فاننا نجد من المخزى أن يضطر سقراط ، وهو الذى كان « تقيا » الى أبعد حد ، بالمعنى الذى نفهم به هذه الكلمة ، الى دفع حياته ثمنا « لفجوره » ! .

على ان افلاطون قد وضع مشكلة سقراط على هذا المستوى فى محاورة « اوطيفرون » . وقد كان الباحثون القدامى على حق حين جعلوا لهذه المحاورة عنوانا فرعيا هو « فى التقوى » ، مستخدمين هذه الكلمة لترجمة لفظ hosios ، او احد مشتقاته ، على حين ان عكسها هو asebeia . والحق أن هذه المحاورة القصيرة تخلب اللب وتثير ثائرة النفس فى آن واحد : اذ ان المناقشة لا تنتهى الى نتيجة حاسمة ، كما ان احكام القيمة التى يصدرها افلاطون لا تتفق مع وقائع المناقشة .

فلنحاول اذن أن نستخلص هذه الوقائع ، دون ان نتحرج فى سبيل ذلك من ان نصدم الآراء التقليدية للباحثين ، وهى الآراء التى دأبت منذ عهد بعيد على وضع سقراط وافلاطون فى مستوى القديسين .

ان محاورة « اوطيفرون » من روائع العرض الدرامى . فهى تبدأ بسقراط وهو يتوجه الى المحكمة للرد على تهمة الفجور التى وجهها اليه مليتوس Meletus . وفى الطريق يصادف عرافا هو أوطيفرون، الذى يريد بدوره أن يرفع قضية قتل على أبيه نفسه . والقضية ذاتها شديدة التعقيد : ذلك لان خادما حرا pelates كان يشتغل فى بيت أوطيفرون ، قتل وهو ثمل عبدا من عبيد الأسرة ، فقام الأب — على سبيل القصاص من القاتل — بالقائه فى حفرة مات فيها من الجوع والبرد والأغلال (أوطيفرون ، ب — هـ) . أى أنها بالاختصار قضية رائعة جديرة بليسياس [1] ومدارس البلاغة .

وان القارىء الحديث ليشعر فى البداية بان اوطيفرون له بعض الحق فى ادانة أبيه . غير ان افلاطون ، وان لم يؤكد عكس ذلك ، يحرص على ذكر أى شىء كفيل بأن يجعل كلام العراف يبدو مضحكا. والواقع اننا اذا فكرنا فى الموضوع مليا لوجدنا أمرين يشعراننا بالسخرية المريرة التى ينطوى عليها موقفه هذا : فنحن نعرف المصير الذى ينتظر سقراط ، وعلى عكس سقراط ، فاننا لا نحاول ان نجد فى تدقيق هذا العراف وسخطه أمرا مضحكا . ولما كنا لا نستطيع أن ننزع عن أذهاننا موت الفيلسوف ، فان فكرة موت هذين الشقيين تتسلط على عقولنا .

فلنحاول على الأقل أن نعيد الوقائع الى سياقها . ان القضية تؤدى بنا ، على المستوى القانونى ، الى أن نطبق آليا مادة فىقانونالعقوبات: فالضرب والأذى الذى ألحق عن عمد ، قد أفضى الى الموت ،ولكن دون سبق اصرار على القتل . غير ان التشريع اليونانى لم يكن قد بلغ هذا

---

(١) خطيب يونانى مشهور ، كان شقيق بوليمارخوس وابن كيفالوس (وكلهم ورد ذكرهم فى مستهل محاورة (الجمهورية) . عرف بنشاطه السياسى ضد « حكم الثلاثين » ، وخلف عددا كبيرا من الخطب الرائعة . (المترجم)

المستوى من التجريد . ولنذكر أولا ان القانون الاثينى كان يتخطى النيابة العامة فى الأمور المتعلقة بالقتل : فعلى أسرة المجنى عليه يقع عبء رفع القضية ، وهى ملزمة بأن تفعل ذلك لأسباب دينيــة . ففى حالة العبد ، ينبغى أن يضطلع السيد بهذه المهمة ، اما فى حالة الأجنبى المقيم metoikes ، فانها تقع على عاتق الممثل القانونى prostates .
واذن فقد كان لابى اوطيفرون حق قانونى فى عبده ، ولم يكن القصاص من العادل حقا له فحسب ، بل كان أيضا واجبا عليه . ولكن هل كان اوطيفرون فى موقف مماثل بالنسبة الى خادمه ؟ من المؤسف اننا لانعلم الا القليل عن المركز القانونى للخادم الحـــــر pelates ، وهذا القليل لا يسمح لنا بان نبت فى هذه المسألة على نحو حاسم ، لاسيما وانهذه الحوادث لم تجر فى اثينا ، وانما فى ناكســـوس Naxos . وعلى اية حال فانسقراط لم يوجه الى العراف لوما عن فعل غير مشروع ،والصمت فى هذه الحالة دليل له بعض الأهمية .

على ان سلوك اوطيفرون ، اذا كان يبدو غير لائق فىنظرالمواطنين من بلاده ، فذلك انما يرجع قبل كل شيء الى أنه يتنافى مع التقوى التى تفترض فى الأبناء.ومن جهة أخرى فان جريمة القتل،فى نظر اليونانى، تنحصر فى الفعل الذى سبب الموت . وعلى ذلك فان الشـــخص الذى يقتل وهو ثمل ويكاد يكون بريئا فى نظامنا التشريعى ، يعد من وجهة النظر هذه مذنبا بجريمة القتل . وعلى عكس ذلك فان من يضع المجنى عليه فى ظروف تؤدى الى موته ليس قاتلا : اذ ليس هنـــاك شيء اسمه القتل غير المباشر .

واذن فقد كان أوطيفرون مجددا فى ناحيتين : هما ادخاله لفـــكرة المسئولية، ودفاعه عن عمومية العقوبة القانونية، حتى لوكانت ضدالسلطة الأبوية . وفى هذه النقطة الأخيرة يعترض عليه سقراط بتهكمه ،وبذلك يتخذ نفس موقف أسرة العراف ، ويشاركهم بطريقة ضمنية تحـــاملهم المبنى على اعتقادهم بضآ قيمة المجنى عليهما (٤ ب ، د) . وليسمح لى القارىء بأن أقول اننا نجد فى هذه الحجج ما يصدمنا ويروعنا.

وعلى ذلك فان العراف ، على عكس الفيلسوف ، هو الذى يصوغ

مبدأ العقوبة القانونية على جريمة القتل على النحو الآتى : « ان السؤال الوحيد الذى يتعين عليك أن تسأله هو ما اذا كان القاتل قد سلك سلوكا عادلا أم لا . » (٤ ب) فهو يعترف بمقياس واحد فقط — هو العدالة dike . وتلك وجهة نظر تبدو لنا اخلاقية ومعقولة ، بل هى أيضا حديثة ، اذ أننا نعهد بمهمة التصرف فى مثل هذه المشكلات الى سلطة دنيوية تمثل الدولة .

أما بالنسبة الى الأثينى ، فان هذه السلطة تتركز فى النظام الدينى. ولهذا السبب يرى اوطيفرون انه لما كان سلوكه يتفق على الأقل مع روح القانون ، فان فى هذا وحده ما يكفى للبت فى مسألة اتفاقه أوعدم اتفاقه مع التقوى (٥ د — هـ) . وعند هذه النقطة تبدأ المناقشة الحقيقية . فسقراط يريد من محدثه أن يعرف التقوى . وأوطيفرون يعلم ان الناس فى عمومهم يجدون عمله ضد أبيه فجورا ، ومن ثم فهو يحاول أن يثبت انه عكس لذلك . وهو لذلك يدعو الى نوع ارفع من التقوى، فيقترح عدة معايير لها ، واحدا تلو الآخر — كأن نقتدى بالآلهة ،ونفعل ما يرضيها ، وما يسرها . وفى كل مرة يرفض سقراط التعريف المقترح. وأخيرا يقول أوطيفرون ، بعد أن أعيته الحيل ، « أود أن أقول ببساطة ان التقوى هى معرفة الطريقة التى نرضى بها الآلهة بالقول والفعل ، وبالصلوات والقرابين . هذه هى التقوى التى يكون فيها خلاص الأسر والدول ، مثلما أن الفجور ، الذى هو عدم رضا الآلهة ، هو دمارها وخرابها » (١٤ ب) .

على أن سقراط لا يقنع بذلك بطبيعة الحال ، ومع ذلك فاننا ننتظر رد الفيلسوف دون جدوى ، اذ تختم المحاورة بمناورة مفاجئة : فأوطيفرون يدعى ، بعد أن تملكته الحيرة ، بأن وراءه أعمالا عاجلة ، حتى يفر من سيل الأسئلة،وسقراط يكتفى بتعبير ساخر عن خيبةأمله: فقد كان يعتمد كثيرا على مساعدة العراف فى التزود بحجج يرد بهاعلى ميلتوس !.

وبالاختصار ، فان الحصيلة النهائية للمحاورة سلبية . وعلينا ان نخمن ما يعارض به الفيلسوف الموقف البرجماتى لمحدثه ــ واعنى به مطلب الدقة والشمول ، وبالتالى ضرورة بناء « التقوى » على أساس نزوع روحى باطن .

وبعبارة أخرى ، فعلى حين أن نظامنا الاجتماعى والسياسى يؤيد أوطيفرون ، فان مفاهيمنا الدينية تجعلنا بطبيعتنا ، فى عصرنا الحالى ، الى الانحياز الى جانب سقراط . وهذان الاتجاهان المتعارضان هما اللذان يجعلان نشعر بالقلق من الوجهة النفسية . وربما كان لنا أن نضيف الى ذلك أن وضوح نية سقراط فى السخرية من خصمه يضعف من ولائنا له . فتعاطفنا انما ينصب ، لأسباب انسانية ، على أوطيفرون .

وعلى أية حال فان رأى أوطيفرون يمثل ، على المستوى التاريخى، رأى الاثينى العادى فى مسألة التقوى . ومهما كان من ضعف المحاولات التى بذلها من أجل تعريف التقوى ، فان هذه المحاولات تتيح لنا ان نستخلص سمات متعددة تكشف عن الطابع الجماعى والقومى لهذه القضية . وهكذا نهتدى لديه الى فكرة الاتفاق بين الآلهة ــ وهو اتفاق لا يتعرض للمؤثرات البشرية ، وكذلك نجد لديه اتجاها رسميا وتقليديا فى آن واحد ، لا يمكن التعبير عنه الا بوسائل خارجية مقننة ، وبالتالى بوسائل اجتماعية ــ أى فى أقوال وأفعال شعائرية ، كما نجد الرأى القائل أن قدرة الجزاءات الايجابية أوالسلبية تقتصر تماما على الجماعة ، أى على الأسرة أو المدينة ، وأخيرا وليس آخرا على الاطلاق ، نجد الرأى القائل أن كل ما يتفق مع العدالة (بمعنى dike) ، أعنى مع نوع العدالة الذى تتطلبه الجماعة السياسية ، يتفق آليا مع التقوى .

والواقع أنه ليس مما يدعو الى الدهشة أن نجد أوطيفرون يتعثر عندما يطلب اليه أن يصرح بمبدأ كانت تطبيقاته العملية مألوفة له ولرفاقه من المواطنين . ذلك لأنه عندما يكون المبدأ واضحا بذاته ،

وعندما يتحكم فى حياة الانسان بحكم العادة ، فان المرء لا يشـــعر بالحاجة الى تعريفه . فلم يكن لدى اليونانيين تفسيرات دينية لأنهم لم يكن لديهم وحى ، على حين أن ارتكاز المسيحية على الوحى هو الذى يجعل من الضرورى اعادة تفسيرها على الدوام . ولقد اكتسب التفسير الدينى أهميته الكبرى فى فترة الاصلاح الدينى ، أى فى الوقت الذى لم تعد فيه التفسيرات التلقيدية واضحة بذاتها .

ومع ذلك فعلينــــا ألا ننسى أن أوطيفـرون عراف ، وأنه بالتالى ــ حسب تعريفه ــ شخص ملم بتفاصيل المسائل الالهية . فنصيحته، حتى بالنسبة الى عقيدة بدون تعاليم ثابتة ، تمثـل نوعا من المصــدر الرسمى . وهذا ما يجعلنا نعزو قدرا من الأهمية لأفكاره ، حتى ولو كان يسىء التعبير عنها . وهذا أيضا هو ما يضفى على نقد ســقراط قيمته الخلافية (٤ ــ هـ) . وعلى الرغم من ان هذا النقد سلبى تماما، وان سهولة الانتصار الجدلى الذى وصل اليه سقراط تشوهه الى حد ما ، فانه يثير سؤالا يقتضى جوابا انثرويولوجيا : فهل التقوى ، التى هى مرتبطة بالأخلاق ضرورة ، تشبه الاخلاق فى كونها متعلقة بالفرد ؟ غير ان شهادة ســقراط غير مقبــولة فى نظر البحث الانثــروبولوجى للعقيدة اليونانية ، فهى تمثل النقطة التى تمتزج فيهـا الانثروپولوجيا الافلاطونية بعقيدة أعمل فيها الفيلسوف فكره .

ولو حكمنا على آراء سقراط على أساس الدين الشائع فى عصره ، لكانت مفتقرة الى التقوى . فهذه الآراء ، اذ تنكر كل قيمة لما يخرج عن مجال المطلق الذى تدركه النفس البشرية ، تمثل نوعا من النقد للنظم القائمة ، بل أنها تهدد أيضا « الآلهة القديمة » أى آلهــة المدينـــة (٣ ب) .

ومن الاسراف فى الغرور أن ندعى القدرة على ان نعـــالج فى هذا الموضع المشكلة العامة المتعلقة بالادانة القانونية على تهمة انعــدام التقوى فى اليونان القديمة . فقد كانت حالات الادانة هـــذه متعددة وغير منتظمة فى آن واحد . وانه لمن الصعب أن نحدد أى الأمرين أكثر مدعاة للدهشة ــ أهو الافتقار الى التسامح ، أم التخبط والاهمـال

فى تلك المحاولات التى كانت مجرد محاولات متفرقة لكبت الآراء . ولو تركنا جانبا كل ما يتصل بالاجراءات الموجهة ضد الهرطقة الدينيه ، واقتصرنا على المحاكمات المتعلقة بالاختلاف فى الرأى (كما فى حالة انكساجوراس وبروتاجوراس وسقراط وارسطو) لامكننا — على الرغم من نقص ما لدينا من معلومات — ان نستخلص اتجاها مشتركا بينها ، هو الرغبة الجماعية فى الدفاع عن احتكار الدولة للأمور المتعلقة بالتقوى ، وادانة أولئك الذين يريدون اقامة عقيدة يكون الفرد هو خالقها والمنتفع منها فى آن واحد .

على أن موقف الكبت هذا لم يتأثر بالنقد الأخلاقى عند مؤلفى التراجيديات ، بقدر ما ظل ضمنيا على الأقل ؛ ولا بفكاهات المؤلفين الهزليين ، ولا بالموقف اللا أدرى الذى اتخذه الفلاسفة . ففى ثلاثية أورست ، يدين اسخيلوس اله دلفى لأنه حض أورست على قتل أمه ، ثم أعلن عجزه عن الدفاع عنه . مثل هذه الادانة تبدو فى نظرنا تجديفا ، ولكنها لم تكن كذلك بالنسبة الى الأثينى الذى كان يشعر بالرضا اذا ما قامت محكمة الدولة Areopagus باسم المجتمع كله ، باعادة الرابطة بين قتل الأم وبين الآلهة التى اغضبتها جريمة أورست .

ومن الأدلة الأخرى على قيام الدولة بوظيفة الوسيط الضرورى فى كل اتصال بين الآلهة والناس ، شهادة الخطباء ، الذين هم المعبرون بحق عن الروح الدينية الشعبية كما تستخلص مباشرة من سامعيهم. فسواء أكان حديثهم منصبا على الآلهة بوجه عام ، أم على اله معين ، أم على « مصير » لا شخصى ، فان الايمان الذى كانوا يعبرون عنه كان على الدوام مبنيا على فضائل سياسية ، وكان يتوج بها على الدوام .

*

وربما اعترض امرؤ على هذا الرأى بقوله ان واحدا من أعظم الأعمال فى الأدب اليونانى يبدو معبرا عن وجهة النظر المضادة . ففى « أنتيجونا » ينحاز سوفوكليس الى صف البطلة،ويتجه عطفنا،وكذلك عطف المشاهدين الاثينيين ، فى نفس اتجاه الشاعر.فنحن نقف فى صف كل الشخصيات (أنتيجونا وهيمون وتريسياس) التى تعارض كريون، ونشعر بالارتياح عندما نرى أفراد الكورس ؛ فى نهاية المسرحية ،

يتحررون من تخاذلهم الخائر ومن عبـــوديتهم ــ عبـــودية الرعايا الخاضعين الأذلاء .

ومع ذلك فان الاعتقاد بأن أنتيجوناعلى صوابلأنها تمثل نوعاً من التقوى أرفع الى حد لا متناه من مقتضيات السياسة العمليـــة ، هو اعتقاد ينطوى على تبسيط مفرط للمشكلة المعروضة فى التراجيديا . والأخطر من ذلك ان المرء يقحم فى التفكير اليونانى عنصرا مستخلصا من الأخلاق المسيحية ، اذا لخص الصراع المتضمن فى هذه التراجيديا فى الصيغة الآتية : « ان طاعة الآلهة أفضل من طاعة البشر » . والواقع ان أنتيجونا لا تتخذ هذا الموقف فى المنظر الذى توجه فيه الملك (٤٥٠ وما يليها) . بل انها تعتزم القيام بواجبها التقى ، لا من أجل ارضـــاء تقواها الفردية ، بل لارضاء تقواها العائلية . أما كريون ، فان ما يريد أن يفرضه هو قطعا مقتضيات التقوى الدينية والسياســية ــ أعنى ما يقتضيه انتماء المرء الى جماعة أهم بكثير من الأسرة ، وذلك بالنســبة الى القرن الخامس على الأقل ، وبالقياس الى الأهمية الدينية لهـــذه الجماعة . ومن جهة أخرى ، فان معارضيه انما ينـــازعون فى الادعاء القائل ان التدابيرالتى أمر بهاتتضمن تطبيقا مشروعالهذا المبدأ.ولنستمع الى ما يقوله له ابنه هيمون فى وجهه (٧٣٣ وما يليها) :

هيمون : ليس هذا ما يقوله أهل طيبة جميعا .

كريون : واذن فان اطيبة الحق فى اصدار أوامرها الى ؟.

هيمون : ألا ترى انك ترد كالأطفال ؟.

كريون : واذن فعلى أن أحكم هذا البلد من أجل الآخرين ؟.

هيمون : ليست هناك مدينة تنتمى الى رجل واحد .

كريون : واذن فالمدينة لم تعد ملكا لحاكمها ؟.

هيمون : حسنا ، انك تستطيع أن تحكم وحدك دون منـــازع فى مدينة خاوية !.

ومعنى ذلك ان هيمون ، بدلا من ان ينازع فى الرأى القـــائل ان الواجب الدينى موضـــوع فى اطار ســياسى ، يلاقى أباه على الأرض

ذاتها . فكلمة « دولة المدينة » تتكرر ثلاث مرات فى الحوار ،بالاضافة الى ما ورد فيه من اشارات الى الوطن أو الى طيبة . ويثير الشاب المشكلة الحقيقية ، وهى مشكلة « تجاوز الحدود **hubris** ». فكريون يفتقر الى الحكمة (phronein) ، كما ينبئه ترسياس ، وكما يردد الكورس من بعده ــ بعد حدوث الكارثة .

ومن الملاحظ أن حق الدولة فى وضع معايير التقوى والتحكم فى مظاهرها لا يوضع موضع النقاش على الاطلاق . ذلك لأن انكار مشروعية هذا المبدأ كان يبدو فى نظر اليونانيين تهديدا لنظام العالم بأسره . واذا كان كريون قد أدين ، فليس ذلك لأنه كان يجسد هذا المبدأ ، بل لأنه قد خانه .



هذا العرض السريع لا يقصد منه الا ان يطبق على الحياة الدينية لدولة المدينة **polis** فى العصر الكلاسيكى (وهوأمرأرانى بحاجة الى تأكيده مرة أخرى) . وفضلا عن ذلك فقد تعمدت أن ادع جانبا الاتجاهات المضادة ، وهى اتجاهات تظل فرعية ، رغم وضوحها الشديد. هذه الاتجاهات تظهر بوضوح فى الطوائف الدينية الخاصة ، وفىعقيدة ديونيزوس ، وفى تلك الأسرار ومجموعة المعتقدات التى اطلقنا عليها اسما جامعا هو « الأورفية » . ففكرتا التقوى الفردية والخلاص تظهر فى هذه العقائد بدرجات متفاوتة،وذلك علىسبيل التعويض دون شك، وقد أضفى بعض المفكرين ، ولاسيما افلاطون ، تعبيرا فلسفيا عن هذه الأمنيات .

ولاشك فى أن ملاحظاتى هذه لاتنطبق ، بالأحرى ، على الأنواع الأخرى للمجتمع التى تعاقبت ، واحدا بعد الآخر ، طوال التاريخ اليونانى . فقد سارت العلاقة الديالكتيكية بين الناس وبين الآلهة فى طريق مخالف تماما فى العصر الهوميرى ــ عصر القبائل أو البطون الاقطاعية التى كان الفرد فيها أوضح ظهورا . ولكن الانشقاق المفاجىء عن مفاهيم الفترة الكلاسيكية يتضح بوجه خاص فى الملكيات الكبرى للعصر الهلنستى .

ولقد ظهر كتاب حديث مخصص « للعقيدة الشخصيه بين اليونانيين » ، ألقى ضوءا ساطعا على الأعماق اللاهوتية لبعض مظاهر التقوى اليونانية بالمعنى الفردى الحديث لهذا اللفظ . ولو اختبرنا المصادر التى يرجع اليها هذا الكتاب ، لوجدنا انها مقسمة من الوجهه الزمنية الى أجزاء غير متساوية ، وأن الجزء الأكبر منها يرجع الى أصل متأخر . وفضلا عن ذلك بأن هذه المصادر متباينه تماما فى مضمونها : فمنذ زمن الاسكندر الأكبر وحده يمكن القول أنهـا تعبر عن عقيده يمارسها الشعب بأكمله بالفعل . أما مصادر القرنين الخامس والرابع فستمدة اما من التيار الصوفى الفرعى ، واما من أعمال الشعراء والفلاسفه . والحق أن من واجب المؤرخ أن يميز بين هذين النوعين من المصادر . فحتى لو كان هناك استمرار فى ترتيب الفكر ، فان هناك انفصالا فى ترتيب الوقائع . وان العقيدة الهلينستية ، بما اتخذته من أشكال شديدة التنوع ، لتمثل ثورة حقيقية بالنسبة الى القرون الماضية، بمعنى أنها حققت بوجه عام خلاصا فرديا فى اطار تاريخى ظل حتى ذلك الحين مجرد أمنية عارضة .

وفضلا عن ذلك فهناك نوع من البرهان السلبى الذى يساعد على تأييد نتيجة مستخلصة من الآراء التى أعربنا عنها هاهنا : وهى أن العلاقة بين الناس والآلهة تتوقف على نوع المجتمع الخاص وعلى البناء السياسى . فالملكيات الهلنستية لم تعد تستطيع الاضطلاع بدور الوسائط فى هذا الحوار بين الناس والآلهة ، نظرا الى اتساع حجمها الى حد هائل ، والى صعوبة الوصول الى مراكز القوة فيها . ذلك لأن المفهوم الكلاسيكى يفترض مقدما « دولة مدينة polis » صغيرة يعرف فيها كل فرد الآخرين ، ولا تسير نظمها على الوجه الصحيح الا حيث يكون هناك اتصال وثيق مستمر بين الحاكمين والمحكومين . ففى هذه الظروف وحدها يمكن لذلك النوع الخاص من التقوى ، الذى يقتضى توسط الوحدة السياسية من أجل الوصول الى أهدافه الالهية، أن يظل ملموسا ومثيرا فى آن واحد .

وهنا نهتدى أخيرا الى حل المشكلة التى اعترضتنا فى البداية عندما لاحظنا الاطار العام للعقيدة اليونانية من وجهة نظر انثروبولوجية خالصة.

فعلى الرغم من أن الانسان منفصل عن الآلهة ومحكوم عليه بأن يواجه وحده مشكلة الشر ، وليس له أن يأمل فى أى فضل من الآلهة الا اذا شاء هواها المحض ذلك ، فانه يستطيع على الأقل أن يقترب منهـا بتوسط عقيدته القومية ، ويأمل فى المشـاركة فى النعم التى تمنحهـا الآلهة مقابل ذلك للمجتمع . واذن ، فرغم أن العقيدة اليـونانية تبعث الانقباض فى الانسان من حيث هو فرد ، فانها لم تتخل عنه بوصـفه مواطنا .

واذن ، فلو تأملنا هذه العقيدة فى مجموعها ، لوجدناها تتبدى لنا بأكبر قدر م نالوضوح من وجهة النظر الاجتماعيـة . ذلك لأن نوع الانسان الذى تفترضه مقدما ، هو دائما عضو فى جماعة ، وفى الدولة بوجه خاص . فهى تجعل للانسان المنفرد anthropos ، بما هو كذلك، أدنى مكانة ، وتضعه فى أقل مستويات الوجود شأنا .

حاشية عن مراجع الموضوع

من الجلى أن المؤلفات التى تكتب بروح وصفية خالصة يمكن أن تكون لها فائدة كبرى بوصفها مصـادر للسواد . فلا يمـكن لأحد الاستغناء عن كتاب م.ب.نلسـون : تاريخ العقيـدة اليونانيـة
M. P. Nilsson : Geschichte der griechis hen Religion
(فى مجلدين ، مونيخ ١٩٤١ ــ ١٩٥٠) ، وهو الكتاب الذى يعـد أكمل نماذج هذه الفئة . ولكن هناك أبحاثا معينة يتجلى فيهـا بوجه خاص الاتجاه الراهن الى تجاوز النظرة الوضعية العقيمة . ومن أمثلة المؤلفات المكتوبة بهذه الروح التركيبية ، كتاب : « العبقرية اليونانية فى العقيدة Le génie grec dans la religion » (فى سـلسلة « تطور الانسانية L' Evolution de l' Humanité ، باريس ، ١٩٣٢) . وقد خصص أحد المؤلفـين ، هو ل . جيرنيـه Gernet دراسـة للنظرة الدينية اليونانية الى الانسان ، نشرت فى كتـاب من المختارات جمعه س . ج بليكر C J. Bleeker بعنـوان « الانثـروبولوجيا الدينية Anthropologie religieuse (ليدن ١٩٥٥ ، ص ٤٩ ــ ٥٩) .

وأنا لا أستطيع أن أستخلص ، كما فعل ، نظرة الى الانســان بالمعنى الدقيق للكلمة فى سياق الفترة اليونانية الكلاسيكية ، ولعل دراستى هذه توضح سبب ذلك . أما كتاب الأب فستوجير Festugière «العقيدة الشــخصية عند اليونانيين Personal Religion among the Greeks » (محاضرات ساذر Sather فى الدراسات الكلاسيكية ، المجلد ٢٦ ، جامعة كاليفورنيا فى بركلى ، ١٩٥٤) ، فقد رأينا من قبل أن مجاله ينبغى أن يقتصر على سياق تاريخى محدد بدقة .

ك. ا. نيلاكانتا شاستري

صلات الهند ببلاد الغرب (١) في العصور الوسطى

ترجمة : ابراهيم شكر الله

كان لقيام الاسلام وانتشاره فى القرنين السابع والثامن الميلاديين أثر لا يعدله أثر فى التقريب بين الشرق والغرب ، وفى فتح مسالك عديدة للاتصال المادى والروحى ، وفى زيادة الاسفار والتجارة ، وذلك بعد أن خفت حدة الحرب وما أثارته من عداوة . ونحن نملك نتيجة كتابات الرحالة العرب وجغرافييهم ومؤرخيهم سجلا يكاد يكون كاملا لما نشأ من صلات وتبادل فى ذلك العصر . ولقد أخذ جغرافيو العرب الأولون عن الهند نظرية أن للعالم مركزا أطلقوا عليه اسم « الارين » وهو تحريف لاسم المدينة الهندية أوجايينى التى كانت تملك مرصدا فلكيا كان يظن أن « قبة العالم » تقع عندها . وكان أبو القاسم عبدالله بن أحمد المعروف باسم ابن خرداذبه من طليعة هؤلاء المؤلفين العرب . وكان ينحدر من أسرة فارسية مجوسية اعتنقت الاسلام . وكان عاملا على البريد والخبر فى فارس واقليم الجبال . وهو أول من كتب فى الطرق بمؤلفه « المسالك والممالك » الذى نشر أول ما نشر سنة ٨٤٦ ميلادية ثم تناولته يد التنقيح مرارا كانت آخرها سنة ٨٨٥ .

(١) المقصود بالغرب البلاد الواقعة غربى الهند . (المترجم)

وابن رسته وهو أيضا من أصل فارسى (عاش حوالى سنة ٩٠٣ ميلادية) وألف كتاب الأعلاق النفيسة وألف ابن الفقيه الهمذانى حوالى الفترة ذاتها كتاب البلدان ، وهو كتاب شامل للجغرافيا كثر أخذ المقدسي وياقوت عنه واستشهادهما به .

وفى حوالى سنة ٩٥٠ ألف الاصطخرى كتاب المسالك والمسالك وبه خرائط ملونة لكل قطر ، وقد راجع ابن حوقل (٩٤٣ — ٩٧٧) الذى بلغ فى أسفاره اسبانيا ، خرائط ونصوص كتاب الاصطخرى فى الجغرافيا استجابة لرجاء منه ، ثم لم يلبث بعد هذا حتى أعاد كتابة الكتاب كله ونشره باسمه . وقد اتبع أبو الحسن على المسعودى ،الذى يلقب هيرودوت العرب ، أسلوب الموضوع بدلا من أسلوب الأسرة الحاكمة عند كتابة تاريخه . وقد بلغ بكتابه « مروج الذهب » سنة ٩٤٧ وجاء كتابه هذا جامعا شاملا للتاريخ والجغرافيا على السواء أما أبو زيد حسن السيرافى الذى كان يعيش فى الخليج الفارسى فلم يكن رحالة صاحب أسفار ولكنه اجتمع بكثير من التجار والفقهاء الذين جوبوا الآفاق ومن بينهم المسعودى ، كما راجع مؤلفا قديما عن الهند والصين وأضاف اليه مادة مما اجتمع له من شوارد دراساته وأحاديثه . أما سلفه الذى كتب فى سنة ٨٥١ فقد كان الرأى — الذى ثبت فيما بعد فساده — أنه لسليمان التاجر الذى يرجح أنه كان أحد المصادر العديدة التى اعتمد عليها ذلك المؤلف المجهول .

وقد بلغ التأليف التاريخى العربى ذروته فى مؤلفات المسعودى ومعاصره الطبرى (٨٣٨ — ٩٢٣) ثم بدأ يتقلص ظله بعد تاريخ ابن مسكويه (١٠٣٠) ، وقد قام ابن الأثير (١١٦٠ — ١٢٢٤) بتلخيص تاريخ ابن الطبرى وبلغ به عام ١٢٣١ وكان الجديد فى كتابه ما اتصل بالحروب الصليبية . وقد جاء كتاب سبط بن الجوزى البغدادى (١١٨٦ — ١٢٥٧) شاملا للتاريخ العام منذ الخليقة حتى سنة ١٢٥٦. أما ابن خلكان (١٢٨٢) قاضى قضاة سوريا فقد كان أول مسلم يؤلف ما يمكن اعتباره قاموسا قوميا للاعلام ،وهو عمل مهد له الى حد ما ياقوت وابن عساكر (١١٧٧) .

بعد هذه العجالة التى تناولت المصادر الرئيسية للمعلومات نستطيع أن نتطرق الآن الى ذكر تفاصيل الصلات التى قامت بين الهند وبلاد المغرب ونحاول بيان ما كان لها من آثار ثقافية . ففى القرن السابع استورد من الهند الغاب المعروف باسم الغاب الهندى الى الخط ، وهو ساحل البحرين ، ليصنع منه عيدان الرماح . وكان خير السيوف ماجلب من الهند ، ولذلك أطلق عليها الهندى والمهند . ومنذ سقوط روما وتجارة البحر الأحمر والخليج الفارسي فى أيدى العرب والهنود وحدهم، وقد ظلت على هذا الحال مدى قرون طويلة ، وقد روى حمزة الأصفهانى والمسعودى أن سفن الهند وسيلان كانت منذ القرن الخامس الميلادى تشاهد دائما وقد بلغت مراسيها فى الفرات حتى الحيرة بجانب الكوفة وهى مدينة تقع على بعد خمسة وأربعين ميلا الى الجنوب الغربى من بابل القديمة . وقد حدث انحسار تدريجى لمراكز التجارة الهندية والصينية ، فهبطت من الحيرة الى الأيلة ، وهى أبولوجوس القديمة . ومن الأيلة تحولت الى البصرة ، المدينة المجاورة لها ، ومن البصرة الى سيراف على الشواطىء الشمالية للخليج الفارسى ، ثم الى كج وهرمز .

وكان لاستيلاء العرب على مكران وهى المنطقة الساحلية لبلوخستان بعد سنة ٦٤٣ ميلادية أثره فى بلوغ العرب حدود الهند كما أدى استيلاء محمد بن القاسم على السند فى ٧١١ – ٧١٢ الى أن يصبح احتلالهم وادى نهر السند الاسفل ودلتاه احتلالا مستديما . ومن المدن التى فتحت الميناء البحرى « الديبل » وكان به تمثال لبوذا بلغ ارتفاعه نحو أربعين ذراعا . ولم تلبث غزوات العرب أن اتسعت فى سنة ٧١٣ حتى بلغت شمالا الملتان فى جنوبى البنجاب ، وكانت كذلك مركزا لاحد الهياكل البوذية الذائعة الصيت ، وقد وجد فيها الغزاة حشدا كبيرا من الحجاج أخذوهم أسرى .

وقد ظلت بقية الهند حرة حتى بدأت فى نهاية القرن العاشر سلسلة جديدة من الغزوات بقيادة محمود الغزنوى . ولكن لم يتم الاستيلاء

على قندهار على الحدود الشمالية الغربية للهند الا على يد أبى جعفر المنصور العباسى (٧٥٤ ــ ٧٧٥) ودمر تمثالا لبوذا كان بها . وبلغ قواد المنصور بغزواتهم كشمير ، ذلك الوادى الغنى المترامى الأطراف الواقع الى الشمال الغربى من الهملايا . وقد أرسل أسطولا من البصرة فى سنة ٧٧٠ الى دلتا السند لتأديب القراصنة الذين جرءوا على نهب جده . وهكذا نشأت فى السند أول الصلات الكبرى بين الاسلام السامى وبين البوذية والهندوكية الهندية مستندة الى أساس دائم . وهكذا أيضا ظهر الفكر الهندى فى أفق الاسلام فى القرن الثامن محدثا أثرا هنديا مطردا لم يزل يؤثر فى العالم الاسلامى . ولقد كان الرهبان الهنود الجوالون عاملا له أثره الفعال فى زمن خلفاء بغداد العباسيين. ويصورهم الجاحظ (٨٦٦ ميلادية) تصويرا دقيقا مطلقا عليهم اسم الرهبان الزنادقة ،وقد فضل أحد هؤلاء الرهبان أن يتهم بالسرقة وبتحمل سوء المعاملة على أن يشى بطائر سارق لأنه لم يشأ أن يكون سببا فى موت كائن حى . ولقد كان هؤلاء الرهبان اما من السادوهيين الهندوكيين أو من البهيكوس البوذيين ، أو من أولئك الذين كانوا ينسجون على منوالهم وينهجون نهجهم . وقد ترجمت مؤلفات البوذيين الى العربية فى عهد المنصور وفى عهد خلفه الشهير ، الخليفة العباسى هارون الرشيد (٧٨٦ ــ ٨٠٩) من الفارسية « البهلوية » أو من السنسكريتية مباشرة . ومن بين هذه الآثار المترجمة كتاب بلاوهز وبوداساف (برلام وجوزافات) وهو قصة تحول أمير هندى باسم جوزافات بوذا عن دينه بتأثير الزاهد برلام ، وكتاب البد . كما نشأت صلات كثيرة مباشرة بالأديرة البوذية التى كانت تزدهر فى البلخ ، ومنها على سبيل المثال نوباهار (نافا ــ فيهارا ، أى الدير الجديد) ، وهو أمر يسبق بكثير انتصار المسلمين النهائى فى القرن الثانى عشر . وهناك بصورة عامة عدد كبير من المؤثرات الهندية التى أمكن تعقبها فى الاسلام نتيجة اتصاله بالهندوكية (فى معناها الواسع الذى يشمل البوذية) فى السند وغيرها خارج الهند . ففى مجال الأدب الشعبى أخذ الأدب العربى من الحكايات الهندية عددا كبيرا من أقوال الحكمة المأثورة فى

السياسة والأخلاق ، مصاغة فى صورة الأمثال . ومن ذلك حكايات بانكاتنترا . وأول الآثار الأدبيةالعربية من هذا الضرب التى ورثناها كتاب كليلة ودمنة (وهو تحريف واضح لاسمى كاراطاكا وداماناكا ، وهما القوتان اللتان تسودان فى الجزء الأول من البانكاتنترا) وهو الكتاب الذى اشتهر فى أوربا باسم حكايات بيدباى ، وبيدباى هو بالعربية بيدبا ، المأخوذ عن البهلوية عن السنسكريتية « فيدياباتى »، وهو ليس اسم علم بل لقب معناه البانديت الأكبر فى البلاد ، وكان لقب الفيلسوف البرهمى الذى يقوم برواية هذه الحكايات المراد بها تعليم الأمراء وتأديبهم . وقد ترجمت الى العربية فى القرن الثامن عن ترجمة بهلوية مفقودة الآن تمت فى القرن السادس فى فارس فى عهدالملك انوشروان (٥٣١ ــ ٥٧٨) عن الأصل السنسكريتى وهو أيضا مفقود، وهو النص الكامل للبانكاتنترا المجهولة التاريخ . وقد أصبحت الترجمة العربية أساسا لجميع الترجمات الموجودة حاليا والتى تشمل أربعين لغة مختلفة تضم الى جانب اللغات الأوربية ، العبرية والتركية والأثيوبية والايسلندية والملايوية . وقد قام بالترجمة العربية ابن المقفع ، وهو زرادشتى اعتنق الاسلام . وقد أدت الريب التى أحاطت بسلامة عقيدته الى اعدامه حرقا سنة ٧٥٧ .

وفى ميادين العلوم والرياضة والفلك والتنجيم والطب والسحر ، كانت حكمة الاسلام الدنيوية مدينة الى حد كبير للهند . فحوالى عام ٧٧٣ نشر رحالة هندى فى بغداد بحثا فى الفلك عنوانه سيدهانتا (واسمه بالعربية السند هند) ترجمه بأمر من المنصور محمد بن ابراهيم الفزارى الذى أصبح فيما بعد أول فلكى فى الاسلام . وقد تمت الترجمة فيما بين ٧٩٦ و ٨٠٦ بمساعدة العلماء الهنود ، ويعود اهتمام العرب بالنجوم الى أيام معيشتهم فى الصحراء ولكن دراستهم العلمية لها لم تبدأ الا ذلك الحين . وقد شجع الاسلام دراسة الفلك حتى يتسنى تحديد اتجاه الصلاة نحو الكعبة . وقد اعتمد الخوارزمى الشهير (حوالى سنة ٨٥٠ م) فى جداول نجومه الذائعة الصيت (االأزياج) على كتاب الفزارى وقابل بين الفلك عند اليونان وعند الهنود موفقا بينهماومضيفا

ما بلغه هو من نتائج . وقد جلب هذا الرحالة معـه كذلك مقـالا فى الرياضة كان من نتائجه دخول الأعداد المعروفة فى أوربا باسم الاعداد العربية وعند العرب باسم الهندية ، فى العالم الاسلامى . وقد شـملت هذه الاعداد الهندية الاعداد من واحد حتى تسعة وكذلك الصفر ،وهو الذى أخذه العرب عن الهند . والمسلم به الآن أن النظام العشرى للقيمة المكانية للأرقام والصفر من ابتداع الهنود ، وأنه يعود الى عصر جوبتا أو قبله . ذلك أن كتاب الآريبهاتا يشير الى هذه اعداد كما يستخدمها كتاب الفاراهاميهارا فعلا . على أن نيدهام قد أشار أخيرا الى أن الغالب أن رمز الصفر ابتدع فى الهند الصينية قبل استخدامه فى الهند .

بيد أن كتاب الفاس أفاداتا الذى كتبـه سويندهو (فى القـرن السادس الميلادى) ، وكان نيدهام على علم به أيضا ، لا يترك مجـالا للشـك فى أنه ، رغم الدليـل الخطى epigraphic من الهنـد الصينية الذى يتضح منه أن الترقيم العشرى كان يسـتخدم فى مطلع القرن السابع ، فان أقدم الاشارات الدالة على هـــذا الترقيم ولرمز الصفر وجدت فى الهند نفسها .

ومهما يكن من الأمر فليس من شك فى أن العرب أخذوا علمهم عن الهند ونقلوه الى أوربا . ولقـد كان الخوارزمى (فى أوائل القـــرن التاسع) هو أول شراح العرب لنظام الأرقام الهندى وقد ترجم كتـابه عن طرائق الحساب الهندى الى اللاتينية اديلارد البانى فى القرن الثانى عشر ورغم أن الأصل العربى قد فقـد فان الترجمة اللاتينية المعـروفة باسم De Numero Indico الأرقام الهندية لاتزال موجودة . ولقد كان انتشار الأرقام العربية (الهندية) فى أوربا غير المسلمة بالغ البطء .وظل الرياضيون المسيحيون قرونا يفضلون استخدام الأعداد الرومانية القديمة واللوحات الحسابية .

ولقد كان أول استخدام للرموز الجديدة فى ايطاليا لأغراض عملية . وقد نشر ليوناردو فيبوناتشى البيزى ، الذى تعلم على يد معلم عربى وجاب شمال افريقيا فى سنة ١٢٠٢ ، كتابا كان ايذانا باستخدام الأعداد العربية (الهندية) ، وبدء علم الرياضة الأوربى .

ويقال أن الخليفة هارون الرشيد كان أول خلفاء العباسيين الذين لعبوا الشطرنج وشجعوا مزاولة لعبه . والشطرنج لفظ عـربى مأخوذ عن اللفظ السنسكريتى ساتورانجا وهـو فى الأصل لعبة هنـدية ثم ما لبثت أن أصبحت اللعبة المحببة فى داخل البيوت للطبقة الارستقراطية وحلت مكان النرد . ويقال ان الرشيد أرسل من بين ما أرسل من هدايا الى شارلمان رقعة شطرنج كما بعث شـيخ الجبـل فى عصر الحـروب الصليبية برقعة ثانية الى القديس لويس .

ويعود أصل خيال الظل الى الهند ومنها انتشر فى البلاد المجـاورة فى الشرق والغرب . وقد أخذه المسلمون من الهند اما مباشرة أو عن طريق الفرس . على أن ظهور أول النماذج المتطورة لهذا الأدب ظل حتى أواخر القرن الثالث عشر حين كتب الطبيب محمد بن دانيـال الخزاعى الموصلى (١٢٦٥ ــ ١٣١٠) الذى تألق فى ظل الظاهر بيبرس مؤلفه المعنون طيف الخيال فى معرفة خيال الظل .

ولقد كان للهنود كذلك أثر كبير فى مجال دينى خالص وان اقتصر هذا على نمو الحركة الصوفية . فكان أبو العتـاهية (٧٤٨ ــ ٨٢٥ ميلادية) ، وكانت مهنته فى الأصل صناعة الفخـار ، فى شـعره الحافل بالتأملات الخلقية التى يغلب عليها روح التشاؤم على علم بمبدأ الزهد وقد مجد فى شعره «الملك فى ثياب سائل» باعتباره غاية ما يمـكن بلوغه من شرف ومجد . ويعتقد جولدتسيهر أن هـــذه هى فى الواقع صورة البوذا . ومهما يكن من صحة هذا القول فالذى لاشك فيـه أننا نرى هنا تأثير الفكر البوذى والفيداتية ، وصورها وتعبيراتها الدينية وماكانت تتميز به من أنواع الممارسـة والتقوى . وأول من أطلق عليهم اسم المتصوفة فى الكتابات المتأخرة كان المنجم المشهور جابر بن حيان (ازدهر فى سنة ٧٧٦) الذى نادى بنظرية فى الزهد خاصة به . وأهم من مارس هذه الزهادة التى تعتمد على التزام السكينة معاصره ابراهيم بن أدهم البلخى (حوالى ٧٧٧) ، وواضح من قصة تحوله الى المتصوفة أنها قد صيغت على مثال أسطورة بوذا ، فتزعم هذه الرواية أن ابراهيم كان ابن ملك خرج يوما للصيد فسمع صوتا غامضا يحذره من أنه لم

يخلق لمثل هذه الحياة .فنزل الأميرالرياضى من على فرسه وهجر سبيل العزة الدنيوية الى غير رجعة منتهجا سبيل الزهد والتقوى . وهناك رواية أخرى تقـول أنه اعتنق التصـوف حينما رأى من نافذة قصره سائلا جلس يأكل راضيا كسرة من خبز جاف بللها بالماء وغمسها فى المـلح . ولما أكد له السائل أنه راض بحياته قانع برزقه ، لبس ابراهيم خـرقة الصوف ومضى فى الأرض سائحا .وقدهاجر ابراهيم بعدتحوله هذاالى سوريا حيث نبت أول تنظيم للصوفية وعاش فيها يأكل من كده . ولعل أول من أدخل نظرية الفناء ، وهو الفناء فى الوجود الالهى ، فارسى اسمه بايزيد البسطامى (٨٧٥) وكان جده مجوسيا ، وقد ضرب فارسى آخر هو الحلاج بالسياط فى سنة ٩٢٢ وعلق على خشبة ثم قطع رأسـه وحرق جسده تنفيذا لفتوى علماء عصره بزندقته اذ روى أنه قال « أنا الحق » أى أنا الله . وقد جعله الموت صلبا أكبر شـهداء الصوفية . وتتضح نظريته الصوفية من أبيات شعره هذه :

أنا من أهوى ومن أهوى أنا   نحن روحان حللنا جسـدا
فـاذا أبصـرتنى أبصـرته   واذا أبصـرته أبصـرتنا

ولا يزال قبر الحلاج قائما فى غربى بغداد يقصده الناس يتبركون به ، وتتضمن تعاليم طوائف الصوفية تهذيب النفس والتأمل والتجرد العقلى على نحو أشد شبها باليوجا بما فى ذلك المعرفة وحالة الوجـد . ولقد كان المتصوفة كذلك هم الذين نشروا المسبحة rosary بين المسلمين ، وهى من أصل هندى « ولعل المتصوفة أخذوا هذه الأداة التى تستخدم فى العبادة عن الكنائس المسيحية الشرقية وليس من الهند مباشرة . وقد وجدت المسبحة سبيلها الى الغرب الكاثوليكى خـلال الحروب الصليبية » . ولقد كان أول ذكر لها فى الأدب العربى حوالى سنة ٨١٠ فى شعر أبى نواس .

وكان انتصار الاسلام على غربى آسيا حافزا لقيام اتصـال نشـط بين الأديان المختلفة والهند ، وهناك شـاهد معروف أقيم فى سيام فو Siam Fu فى الصين فى سنة ٧٨١ تسجيلا لأسماء سبعة وستين مبعـوثا نسطوريا وما قاموا به . وعلى هذا الشاهد نرى ذكرا للصلة التى كانت

تربط بين مسيحيى القديس توما الذين كانوا يسكنون ساحل ملايار فى جنوب الهند وبطريركية بغداد . وهذا دليل واضح على حماسة كنيسة شرق سوريا فى التبشير تحت حكم المسلمين . على أن السوريين المسيحيين الذين كانوا يسكنون الملابار كانوا يتعلقون بمعتقدات تعود بمنشئهم الى رسالة القديس توما فى القرن الأول الميلادى ، على أن هذه مسألة أخرى . وعلى هذا النحو كان الاستيلاء على فارس سببا فى هجرة أعداد كبيرة من الزرادشتيين الى الهند وذلك رغم أن الاسلام جعل لهم ما لأهل الذمة من حقوق وترك معابد النار التى يتعبدون فيها قائمة ليس فى المقاطعات الايرانية فحسب بل فى العراق كلها وفى الأماكن الواقعة الى الشرق من فارس . ولايزال البارسيون فى الهند يمثلون بقية من نسل هؤلاء المهاجرين الى اليوم حيث يشكلون جزءا هاما متقدما من سكان غرب الهند . ولقد اعتنق عدد كبير من نابهى الزرادشتيين الاسلام وردت أسماء بعضهم أو سترد فى هذا البحث .

وعلينا أن نشير هنا الى وصول فرقة الحشاشين الى الهند فى نهاية القرن الثالث عشر وذلك بعد أن تفرقوا وذهبت ريحهم فى سوريا نتيجة للضربة القاصمة التى أنزلها بهم السلطان المملوكى بيبرس . ويعود اسم الحشاشين لا الى جرائم الاغتيال الذى كانوا يكثرون منه ، بل الى ادمانهم الحشيش . وتعرف هذه الفرقة فى الهند باسم الخوجات أو المولى ، ويدينون بالولاء لأغا خان .

ومن أول مدارس الفن والمعمار العربيين التى نشأت فى ظل الدولة الأموية مدرسة واضحة الصبغة الهندية ، وتحمل معالم لطراز الهندى ، مثلها فى ذلك مثل المساجد الصينية التى تكاد تكون صورة مطابقة للمعبد البوذى . ولقد اشترك فى بناء المسجد الأموى الذى بناه الوليد فى القرن الثامن (٧٠٥) فى دمشق صناع من الهند . ورغم مامر بهذا المسجد من التقلبات الكبيرة فقد ظل دائما فى مخيلة العرب رابع عجائب الدنيا . وقد بنى مسجد سامراء أثناء حكم المتوكل (٨٣٧ — ٨٦١) وتكلفت عمارته ٧٠٠٫٠٠٠ دينار . وكان مستطيل الشكل

بينما تدل عقـوده المتعـددة التراكيب فى نوافذه على الأثر الهندى فى عمـارته .

وقد ظهرت فى العراق قبيل منتصف القرن العاشر أول نسخة لمـا عرف بعد ذلك باسم ألف ليلة وليلة . وكان الأصل الذى اعتمدت عليه هذه النسخة التى أعدها الجهشيارى (٩٤٢) كتاب فارسى اسـمه هازار أفسان (أى ألف حكاية) ويضم حكايات كثيرة ذات أصـول هندية . وقد أضيفت اليها حكايات أخرى أخذت عن الرواة المحليين . وقد احتفظ بالاطار العام والخطوط الرئيسية لكتاب أفسان كما احتفظ بأبطاله الرئيسيين ، ولكن الاضافات ظلت تدخل على الكتاب من مصادر متعددة بما فى ذلك حكايات شعبية هندية وشرقية من كل لون وكذلك نوادر عديدة وقصص غرامية عن بلاط هارون الرشيد .. ولم تتخذ ألف ليلة وليلة صورتها النهائية الا فى عصر المماليك فى مصر ، وقد استطاعت منذ ذلك التاريخ أن تجد سبيلها الى جميع اللغات الرئيسية فى أوربا الحديثة وأن تصبح أكثر المؤلفات العربية شهرة فى الغرب .

وتعود كثير من المصطلحات الموسيقية العربية الى أصول هنـدية ، رغم أن فقدان أكثر المؤلفات الأولى فى صـناعة الموسيقى ، وطغيـان الايقاع Rhythm على الألفة الصوتية Melody فى الأغانى العربية الحديثة يجعل من العسير على أى من المحدثين أن يفسر تفسيرا مرضيا الآثار القليلة التى لا تزال باقية للموسيقى القديمة أو أن يفهم فهما كاملا مسمياتها القديمة ومصطلحاتها .

لقد سافر أبو العلاء المعرى (٩٧٣ ـ ١٠٥٧) المولود فى شـمال سوريا ، « فيلسوف الشعراء وشاعر الفلاسفة » ، الى بغداد سنة ١٠٠٩ وتأثر بأفكار اخوان الصفاء وغيرهم مما له أصول هندية . وكان اخوان الصفاء مدرسة للفلسفة الشعبية بدأت حوالى سنة ٩٧٠ فى البصـرة وكانت تميل الى تأملات فيثاغورس . ولعل الاسم الذى اتخذوه لأنفسهم يعود الى قصة الحمامة المطوقة فى كتاب كليلة ودمنة حيث يروى أن جماعة من الحيوانات تعاهدت على الوفاء فأصبحت (اخـوان صـفاء)

لبعضها البعض وبهذا نجت من شباك الصيد . وكان لهذه المدرسة فرع في بغداد . وعند عودة أبى العلاء الى موطنه امتنع عن أكل اللحم واقتصر على النباتات وعاش عيشة يغلب عليها العزلة والانصراف عن الناس . وهو يفصح فى كتاباته الأخيرة وخاصة اللزوميات ورسالة الغفران عن ايمان بهداية العقل وعن فلسفة قائمة على الشك والتشاؤم، ويقال ان هذه الرسالة هى التى كان لها أكبر الأثر على دانتى عند كتابته الكوميديا الالهية .

ويعتبر البيرونى (٩٧٣ ــ ١٠٤٨) المؤلف العربى الشهير ، وهو من أصل فارسى ، أعمق مفكرى الاسلام وأكثرهم أصالة فى ميدان العلوم الطبيعية والرياضية . وكان شيعيا يميل الى مذهب الشك ، ويتمتع برعاية السلطان مسعود بن السلطان محمود الغزنوى الذائع الصيت . وقد سافر الى الهند حيث افتتن بالفلسفة الهندوكية . وقد شرحها شرحا كاملا لمواطنيه فى كتابه « تحقيق ما للهند من مقولة ، مقبولة فى العقل أو مرزولة » وكان من بين كشوفه العملية القول بأن وادى نهر السند كان فى الأغلب حوضا لبحر قديم قد امتلأ بالطمى، وكذلك وصف غرائب كثيرة مثل « التوائم الملتصقة » ، وتقرير الثقل النوعى لثمانية عشر معدنا وحجرا ثمينا بدقة تكاد تقارب الكمال .

ولم يقتصر البيرونى على تعريف العالم الاسلامى بأهم نقاط الدين والفلسفة الهنديين وضربه مثالا يحتذيه غيره من معاصريه وذلك بدراسة السنسكريتية وترجمة أهم آثارها الى الفارسية والعربية ، بل انه سجل فى أوضح عبارة الفوضى التى أحدثتها غزوات محمود الغزنوى فى الهند . فقد قال : «فأباد بها خضراءهم وفعل من الأعاجيب فى بلادهم ما صاروا به هباء منثورا وسمرا مشهورا فبقيت بقاياهم المتشردة على غاية التنافر والتباعد عن المسلمين بل كان ذلك سبب التحاق علومهم عن الحدود المفتتحة وانجلائها الى حيث لايصل اليه اليد بعد من كشمير وبنارس وأمثالهما مع استحكام القطيعة فيها مع جميع الأجانب بموجب السياسة والديانة» .

وهناك عبارة هامة لابن خرداذبة عن حالة التجارة بين الهند وآسيا فى القرن التاسع الميلادى خليقة بالاهتمام يقول : ان التجار اليهود يتكلمون الفارسية والرومية (اليونانية واللاتينية) والعربية والفرنسية والاسبانية والسلافية . وانهم يسافرون من الغرب الى الشرق ومن الشرق الى الغرب أرضا أو بحرا ، وهم يأخذون من الغرب الخصيان والجوارى والغلمان والحرير والفراء والسيوف ويرسون فى بلاد الفرنجة فى البحر الغربى ثم يبحرون الى الفرما حيث يحملون بضاعتهم على ظهور الدواب ويسيرون برا مدة خمسة أيام الى القلزم ، وهى مسافة عشرين فرسخا . ثم يبحرون فى البحر الشرقى (البحر الأحمر) ويبحرون من القلزم الى الحجاز وجدة ومنها الى السند والهند والصين. وعند عودتهم يحملون معهم المسك وعود الند والكافور والقرفة والمنتجات الأخرى لبلاد الشرق ، ثم يعودون الى القلزم ومنها الى الفرما حيث يبحرون ثانية بالسفن الى البحر الغربى فيذهب بعضهم الى القسطنطينية للاتجار بما حملوه ، ويذهب آخرون الى بلاد الفرنجة . ويحدث أحيانا أنه فى ابحار تجار اليهود فى البحر الغربى أن يتجهوا من مصب نهر الأورونت (العاصى) نحو أنطاكية . وبعد مسيرة ثلاثة أيام (من انطاكية) يصلون ساحل الفرات ويدخلون بغداد . ومنها يركبون السفن فى دجلة هابطين فى النهر الى الأبلة ومنها الى عمان والسند والهند والصين .. وهكذا تكون الرحلة متصلة دون انقطاع .

والواقع أنه لولا قيام الدولة الاسلامية لما أصبح للخليج الفارسى ، رغم ما كان له تحت حكم الساسانيين من فترات ازدهار ، هذا الشأن العظيم باعتباره القناة الرئيسية للتجارة . وتعود أهمية الابلة الى عهد الساسانيين أو قبلهم ، وقد جاء أن المسلمين جمعوا بها من الغنائم مالم يشهدوا له مثيلا من قبل .

ويذكر ابن خرداذبه كذلك الجلنجال والكماله باعتبارهما من السلع التى كانت تستورد من الشرق بجانب الخزف وقصب السكر والفلفل والقرفة والحرير والمسك . ويذكر المسعودى الذى زار الهند حوالى

سنة ٩١٦ جوزة الطيب والقرنفل والكبابه والكافور وخشب الصندل وخشب الند باعتبارها من منتجات جزائر الهند .

ويتحدث الادريسى (١٠٩٩ ــ ١١٨٦ ميلادية) الصقلى عن الخزف والأنسجة القطنية الدقيقة التى كانت تجلب من كرومندل والفلفل وحب الهال من الملابار والكافور من سومطرة وجوزة الطيب والليمـون من المنصورة (وهى بالقرب من المجرى القديم لنهر السند ، وتقـع الى الشـمال الشرقى من حيدرأباد فى الهنـد) والحلتيت من أفغـانستان والكبابة من عدن ، وهو يطلق على الكونكان اسم بلاد ساج نسبة الى النخل الهندى المسمى بالساج . وقد أتت الحروب الصليبية بالفرنجة الى الشرق الاسلامى حيث اكتسبوا أذواقا جديدة وخاصة فى العطور والافاويه والحلوى وغير ذلك من منتجـات المنطقة الحارة فى البـلاد العربية والهند التى كانت تزخر بها أسواق سوريا .

ومن بين ماتعرفوا عليه من عقاقير حجر الشب والصبر . ويقال انه عند الاستيلاء على قيصرية فى ١١٠١ كان نصيب أهل جنوة من الاسلاب ستة عشر ألف رطل من الفلفل . وقد شاع فى القرن الثانى عشرفى الغرب استخدام القرنفل وغيره من الافاويه بما فى ذلك الفلفل والتوابل الأخرى المماثلة . ومنذ ذلك الحين والمآدب لا تخلو من بعض الصحاف المتبلة . وقد دخل الزنجبيل (وهو لفظ عربى مأخوذ عن لفظ فارسى مأخـوذ بدوره عن أصل سنسكريتى) طعام الصليبيين فى مصر . وأهم هـذه الأشياء جميعا السكر (وهو كذلك لفظ يعود فى نهـايته الى أصـل سنسكريتى) . وكان السكر أول ألوان الترف التى دخلت الغرب لايعدله شيء عندهم فى حلاوة المذاق . فكان يضاف الى ألوان الشراب الخفيفة والى الماء المقطر مع الورد والنرجس والزهور والزهور الأخرى والى جميع صنوف الحلوى . وقد حرم سلاطين المماليك فى نهـاية القرن الرابـع عشر استيراد التوابل بما فى هذا الفلفل الذى كان يشتد عليه الطلب وذلك حتى يتمكنوا من بيـع ما تكدس عندهم منه لرعاياهم بأرباح فاحشة كما احتكروا صناعة السكر ، وقد كان يبلغ بهم الأمر أحيانا أن يحرموا زراعة قصب السـكر لفترات يحددونها . وقرب نهاية حكم

المماليك استطاع البحار البرتغالى فاسكوداجاما أن يكشف الطـريق حول رأس الرجاء الصالح ، ومنذ ذلك الحين والأرض تميد من تحت أقدام المسلمين وسفنهم فى البحر الأحمر والمياه الهندية تتعرض للهجمات المتوالية من البرتغاليين والأساطيل الاوربية الأخرى . وقد أخذت تجارة التوابل والمنتجات الاستوائية الأخرى التى ترد من الهند وشبه الجزيرة العربية تتحول منذ ذلك التاريخ عن الموانى السورية والمصرية . وثبت البرتغـاليون فى سنة ١٥٠٠ أقدامهم فى قاليقـوط على الشاطىء الغربى للهند وبعد ثلاث عشرة سنة استطاع قائدهم الفونسو دالبوكرك أن يضرب عدن بالقنابل .

ولقد دخل أكثر الهند تحت الحكم الاسـلامى فى القرنين الثالث عشر والرابع عشر وظل كذلك حتى القرن الثامن عشر . ومحاولة تقييم النتائج الثقافية لهذا الزمن الطويل فى الحكم الاسلامى فى الهند تقييما مفصلا قد تحتاج الى كتاب ضخم يتناول جانبا جانبا خـلابا ، وان كان لم يدرس دراسة كافية ، من فترة طويلة من التاريخ الهندى ، وهـذا أمر يتجاوز نطاق بحث مثل هذا.ومع ذلك فجهدنا هنا لا يكتمل ما لم نشر الى نتائج الاتصال الطويل بين الاسلام والهندوكية فى الهند ذاتها .

ولقـد سبق أن أشرنا الى تقرير البيرونى عن انطباعاته عن نتـائج أول صدام بينهما . ولكن حتى ألد الأعداء لايستطيعون العراك الى مالا نهاية اذا ظلوا معا طويلا . وكان لابد على المسلمين كحكام والهندوس كمحكومين أن يجدوا أسلوبا للمعايشة رغم ما كان يفرقهم من خلافات جوهرية واضحة فى النظرية الدينية والاجتماعية وفى النظم التى كانوا يمارسونها . لذلك سرعان ما ظهـرت المصالح المادية المشتركة ، وكثيرا ماوجد الحكام الهنود أن من المصلحة استخدام المسلمين ، والمسـلمون الهندوس . ورغم أن الجو السياسى العام كان جوا يتميز بالعداء المتبادل وتحطيم المعابد والتمييز ضد الهنود فى شئون التعليم والتوظيف ، وفى أثناء المجاعات وعند فرض الضرائب ، فإن قيام الفياجاياناجار فى الجنوب ومقاومة الراجبوت المتزايدة للحكم الاسلامى فى الشمال ، واشتداد بأس الماراثا التى قوضت امبراطورية المغول فى الخارج ولكنها لم تستطع

مع ذلك أن تؤسس لنفسها امبراطورية ثابتة الدعائم ـ كل هذا كان يفصح عن استمرار حالة التوتر السياسى الذى لم تخف حدته الا فى حكم اكبر الشهير ، الذى بذل غاية جهده دون جدوى لانشاء دولة تجمع بين الهندوس والمسلمين وتربط بينهما على قدم المساواة . وقد لاحظ ذلك التاجر والرحالة الفرنسى الحصيف برنييه الذى تجول فى القرن السابع عشر فى أرجاء الهند وخالط الهنود من كل طبقة وصنف .. فقد قال : ان سلطان المغول العظيم غريب فى الهندستان ، وهو يجد نفسه فى بلد يناصبه أو يكاد يناصبه العداء ، بلد به مقابل كل مغولى ، أو حتى كل مسلم ، مئات الهندوس . وكثيرا ماكان نساء الهندوس يتزوجن من مسلمين من أصحاب المكانة المرموقة كما كان من حق الهندوس الذين دخلوا الاسلام أن يبلغوا جميعا مراتب الشرف التى كانت تتاح للارستقراطية المسلمة . ولكن علماء المسلمين كانوا يستنكرون مثل هذا التطور وما كان يتمتع به الهندوس من ميزات . وقد كتب المؤرخ باراني فى القرن الرابع عشر يندب مايتمتع به الهندوس فى ظل محمد بن طغلق فى العبارة التالية : « ان الكفرة والمشركين يعاملون معاملة الخراجيين وأهل الذمة وهكذا يبلغون أرفع المناصب ومراتب الشرف ويكافأون بالطبول والأعلام والبيارق الموشاة بالجواهر وبالملابس المطرزة بالذهب والخيل المسرجة ويقلدون مناصب الحكم الرفيعة » ثم يقول « وحتى فى الحاضرة نراهم يبنون القصور مستخدمين المسلمين خداما لهم ، يجرون أمام خيولهم وفقراء المسلمين يقفون للسؤال أمام أبواب قصورهم . وفى حاضرة السلطنة يطلق عليهم أسماء راى ورانا وثانكور وساه ومهتاه وبانديت » . ولقد كانت السماحة مع الهندوس بعض ما تذرع به تيمور فى حملته التخريبية فى نهاية القرن . على أن شواهد التفرقة كانت كثيرة متعددة فى كتب الحوليات الخاصة بهذه الفترة بحيث لايمكن الظن أن جمهرة الهندوس ارتضت حقا الحكم الاسلامى . وتظهر العملة المتداولة فى أول عهد السلطنة بصورة وضحة ماكان يفرضه الحكم الاسلامى فى الهند فى تلك الفترة من قيود . فكانت الرموز الهندوسية مثل ثورسيفا والفارس الراكب (الراجبوت) تظهر على سكة آل غور والمماليك . وكانت الحروف المستعملة فى أول الأمر حروف ناجارى ،

ثم دخلت الكتابة العربية جنبا الى جنب مع حروف هندية ، ثم أصبح الطابع الاسلامى الخالص هو الغالب . وكان آخر نماذج الحروف المختلطة ماسك فى عهد بلبان (١٢٦٦ ــ ١٢٨٦) .

ولقد كان الموقف فى جنوب الهند يختلف عنه فى الشمال . فلقد ظلت العلاقات التجارية السابقة على الاسلام بين الغرب وشعوب شواطىء الخليج الفارسى قائمة بعد أن دخلت هذه الأخيرة فى الاسلام ، وأبدى حكام الهندوس فى الشاطىء الغربى استعدادا للسماح للمسلمين بانشاء مراكز محدودة لسكناهم فى الموانى والمدن التجارية المختلفة يستطيعون فيها أن يلتزموا بأحكام دينهم وشريعتهم ويمارسون التجارة لمصلحة الهنود والمسلمين المشتركة . وقد شهد ابن بطوطة ، ذلك الرحالة المغربى الذى لايكل ، بأن كل ميناء زاره على المحيط الهندى فى القرن الرابع عشر كان يزخر فى الأغلب بالتجار المسلمين . وقد أدى هذا الى التزاوج بين أهالى البلاد والأجانب مما نتج عنه قيام مجتمعات مختلطة الأعراق مثل النافايات فى غربى الهند ، والموبلاه فى الملابار ، واللابايس فى الشاطىء الشرقى . وقد ظل هؤلاء على تعلقهم بالتجارة البحرية حتى بعد وصول البرتغاليين ورغم ما لقوا من مقاومة متصلة .

وقد خذلت محاولات المسلمين للتغلغل الى الدكن من السند فى القرن الثامن نتيجة مقاومة هندوسية ناجحة قام بها الشالوكيا فى بادامى وأمراؤهم الاقطاعيون . وقد أدت حركة المقاومة لاستعمار الخلجيين والطغلقيين الى قيام امبراطورية هندوسية هى الفيجايانا جار التى استطاعت الحفاظ على البلاد الواقعة الى الجنوب من نهرى تونجبهادرا وكريشنا معاقل للدين الهندوسى ، وذلك رغم أن هذا الامبراطورية اضطرت لشن حروب متصلة مع جاراتها الشمالية المسلمة ، وهى مملكة البهمانى التى تعاقبت بعدها خمس دول فى القرنين السادس عشر والسابع عشر ثم دولة النظام فى حيدرأباد حيث عادت تقاليد البلاط الاسلامى الى الازدهار الى وقت قريب من العصر الحاضر . وقد دالت هذه الدولة منذ قليل نتيجة الفوارق اللغوية وضمت الى ولايات الاتحاد الهندى . ولقد اتصف الحكم الاسلامى فى الدكن بكل خصائص ذلك الحكم فى أنحاء

الهند الأخرى ، وقد استطاعت الدول الاسلامية التى قامت فى الدكن أن تساهم مساهمة كبرى فى حركة تدوين المؤلفات التاريخية باللغتين الفارسية والاردية . وعلى آن أثرها على المجتمع الهندوسى وأسلوبه فى الحياة كان أقل مدى مما بلغه فى الشمال .

وكان أكبر أثر للاسلام فى الحياة الاجتماعية وخاصة فى الشمال تقييده لحرية المرأة . فقد أصبح الحجاب عاما وحرم على النساء التجول فى حرية ومخاطبة الأغراب ، على أنهن كن موضع التبجيل وكن يعاملن بكثير من الرفق والعناية . وكانت الطبقات العالية تضم دائما عددا محدودا من النساء المثقفات بل أن منهن من كان يمارس الكتابة . وقد ظل نظام الطبقات يسيطر على التنظيم الاجتماعى الهندوسى ، ولم تقو الديمقراطية الاجتماعية فى الاسلام على تحطيم صرامة هذا النظام بل ان النظام الطبقى الهندوسى أخذ يغزو المجتمع الاسلامى فى الهند ، وقد حمل الهندوس الذين دخلوا الاسلام نظمهم الخاصة بالتزاوج والمؤاكلة سعهم ، وكان أهم مظهر تحررى للممارسة الاجتماعية الهندوسية السماح بعودة الأشخاص الذين اعتنقوا الاسلام الى الهندوسية . وكان بوكا وهاريهارا ، مؤسسا فيجايانا جار من أوضح الأمثلة على ماكان يتمتع به فيديارانا ، حبر سرينجيرى ، من سلطان كبير. ويحتوى كتاب ديغالا فى القانون الذى كتب فى السند بعد الفتح الاسلامى لتلك البلاد على قاعدة صريحة وهى أن المرأة التى تختطف قسرا تظل طاهرة وحتى لو أصبحت حاملا فانها تستعيد مكانتها الأولى بعد الولادة . ويمتدح ابن بطوطة كرم الهندوس حتى مع ضيوفهم المسلمين ، وهو مع ذلك لايخفى عليه تمسكهم الشديد بنظام الطبقات. وقد حدث تأثير متبادل كبير فيما يتصل بمظاهر الحياة مثل اللباس والطعام ، وهو أثر كتب له الدوام وظل حتى يومنا هذا .

ولقد ظل التنظيم التقليدى للصناعة والتجارة فى صورة نقابات حرفية قائمة . وقد ذكر أبو الفضل (العلامى) مهرة الصناع والعمال الذين استقروا فى الهند ليعلموا الشعب أساليب جديدة فى الصناعة .

وكان الدين والفلسفة أهم جوانب الثقافة الهندية ، وقد سبق أن ذكرنا أن البيرونى قد عرف العالم الاسلامى بهما . وعندما سكنت عاصفة الغزوات وانفرج كربها ، واستقر المسلمون والهندوس فى حياة مشتركة ، أخذ زعماء كل فريق يحس بتقدير للفريق الآخر . وقد نشر أولياء المتصوفة الذين كانوا يعيشون ويعملون فى الهند أفكارهم بين شعوبها التى أخذت تعتقد بأن جوهر الدينين لايختلف كثير . فأخذ الهندوس يوقرون أولياء الاسلام والمسلمون يوقرون الصادهو الهندوس، وظلت هذه الظاهرة من خصائص الدين الشعبى الى اليوم حتى فى جنوب الهند . ولقد قامت كذلك صلة أفادت الجانبين فى ميدان العلوم والفنون ، مثل علوم الفلك بما فى هذا التنجيم والطب والموسيقى . وكانت النتيجة المباشرة لاختلاط المسلمين والهندوس للاغراض المختلفة قيام لغة الأردو (أى لغة الجنود) وهى صيغة فارسية للهندية الغربية كما كان يتحدث بهاسكان ضاحية دلهى ،لها قواعد الهندية وبناؤها بينما تغلب عليها المفردات الفارسية والعربية . وكان التحول من دين الى آخر نتيجة العقيدة الصادقة أمرا غير نادر الحدوث . كما أن تأكيد الاسلام لوحدانية الله وقدرته على كل شىء ، وأن لافرق بين الناس عند الله ، دفع زعماء الهندوسية لابراز مفاهيم مماثلة تضمنتها النصوص الدينية الهندوسية قبل مجىء الاسلام واتخاذ هذه أساسا لحركات اصلاحية . ولقد كانت الحركات الجديدة فى الواقع استمرارا فى ظل ظروف جديدة لدين البهاكتى الذى يعود تاريخه الى القرون الأولى قبل المسيح ثم بشر بها من جديد رامانوجا ونيباركا ومادهافا ، وهم جميعا من جنوب الهند .

ويجب مع هذا ملاحظة أن النظرية التى تقول بأن الادفستيا فيداتتا التى كتبها سانكارا (فى مطلع القرن التاسع الميلادى) كانت من وحى الوحدانية الاسلامية قول ينقصه الدليل ويصعب قبوله اذا تتبعنا تطور هذا المنهج خطوة خطوة من اليوبانيشاد الى مثالية ماهايانا ، ثم جودابادا حتى بلغت تلميذ تلميذه سانكارا . ان التسامح فى بقاء المسلمين فى الموانى والأسواق فى الساحل الغربى ، وهو استمرار لصلات تجارية

قديمة الأمد ، هو وحده الذى يخلع قدرا من الترجيح عـلى هـذه النظرية التى كان أول ظهور لها ، فى علم كاتب هذا المقال ، فى رسالة دكتوراه حيث يشجع الاتيان بالجديد الذى لم يسبق اليه أحد . وهى على كل حال نظرية تناقض جميع ماهنـالك من أدلة أخرى ميسـورة لايمكن لأى دارس مدقق لتاريخ الفكر الفلسفى الهندى قبولها .

وأبرز الشخصيات ، فى رأينا ، فى الحركات الاصلاحية الجديدة هما حركة كبير ونانك . فكلاهما استنكر نظـام الطبقـات وتعـدد الآلهة وعبادة الأوثان ، وكلاهما دعا الى الايمان بالله الذى هو اله المسلمين والهندوس على السواء . وكان كبير ، وهو نساج مسلم ارتفع شأنه فى ختام القرن الرابع عشر وأول الخامس عشر ، المع تلاميذ راماند ،ورغمأن أفكاره كانت مفرغة فى قوالب هندوسية ، فان أثر صوفيى وشـعراء عصره كان واضحا . وأشعاره الهندية لايزال يتداولها أهل شـمال الهند ، واتباعه ويطلق عليهم اسم «ساتنهيز ــ كبير » أى « المسافرين فى طريق كبير » هم من المسلمين والهندوس على السواء،بل لقد ادعى كبير لنفسه أنه « ابن الله وابن رام على السواء » . وقد جاء أنه عنـد موته تنازع المسلمون والهندوس على جثمانه ، على أنهم حينما نزعوا الأكفان لم يجدوا سوى حفنة من الازهار . فأخذ الهندوس نصـفها وأحرقوها فى بنارس ، ودفن المسلمون النصف الآخر بالقـرب من جوراكبور . ولقد كان كبير هو السـلف الروحى لنـانك ، مؤسس السيخية ، وكان مولد نانك فى قرية فى مقاطعة لاهور فى سنة ١٤٦٩ . وقد قضى حياته مبشرا بدعوة التسامح ، ساعيا لابراز الفضائل الخلقية ووضع حد لألوان الصراع الدينى.ومن أقواله«لا يتألف الدين من مجرد ألفاظ . فالذى ينظر الى الناس جميعا كسواسية متدين . والدين لايعنى زيارة القبور وأماكن حرق الجثث أو الجلوس فى وضع التأمل .وليس الدين السفر الى البلاد الغريبة والاستحمام فى أماكن الحج ، بل عش طاهرا وسط نجاسات الحياة ، فتجد السبيل الى الدين » . وقد جذب دين نانك كثيرا من المسلمين . ولقد كان نانك (المتوفى سنة ١٥٣٨) ، أقـل مرتبة من كبير فى الشعر ، بيد أن شـعره وأقواله ، وهى خليط من

الهندية البنجابية ، تمتاز ببساطتها ووضوحها واحكام عبارتها .وكانت تعاليمه أقرب الى الهندوسية من تعاليم كبير وأشعاره حافلة بذكر أسماء الآلهةالهنديةجميعا.وقد نجح أحدأتباع كبيرفى جمع أشعاره وبعضها من أبلغ ماظهر فى اللغة الهندية فى كتاب البجاك حوالى سنة ١٥٧٠ ، وبعد انقضاء ثلاثين سنة ضمن آرجون ، وهو خامس معلمى السيخ ، كثيرا منأناشيده ومأثوراتقوله ، الدوهاس والساخيس، فى (جرانت)السيخ، وهو كتابهم المقدس ، وذلك فى حكم جاهنجير . وقد ظل كبير مصدر الوحى لعدد من الفرق الصغيرة ومنها الدادو يانثى ، وهم أتباع الدادو (١٥٤٤ ــ ١٦٠٣) ، وكان حلاجا فى أحمدأباد ، وأنفق أكثر حياته فى راجبوتانا ، والساتنانيون الذين دخلوا ضاحية دلهى سنة ١٦٠٠واشتهروا بثورتهم ضد أورنجزيب فى سنة ١٦٧٣ حين قضى آلاف منهم نحبهم ، والبابالاليون وهم أتباع بابالال الذى كثيرا ما اجتمع به الأمير دارا فى لاهور فى سنة ١٦٤٩ . ولقد كان دارا هذا حقا من أعظم علماء عصره ، وثمرة من ثمرات الالتقاء الهندوسى الاسلامى ، ونقيضا لاخيه اورنجزيب الذى كان مسلما متحمسا لاسلامه . وكان يجيد العربية والفارسية والسنسكرتية ، وهو مؤلف عدد من الكتب منها ترجمة الباهاجافادجيتا Bhagavadgita واليوجافاسيستا راماياتا Yogavasistha Ramayana وتقويم لاولياء المسلمين وبعض مؤلفات عن الفلسفة الصوفية . وقد بلغت ترجمته الفارسية لليوبانيشاد أوربا عن طريق ترجمة لاتينية وضعها انكوتيل ــ دوبيرون Anquetil - Duperron بلغت يد ارثر شوبنهور ، أحد رواد الحركة المتسامية التى كانت قد بدأت فى المانيا . وهذا الكشف لميدان جديد كل الجدة من ميادين الفكر كان له فى المانيا نفس الأثر الذى كان لاعادة الكشف عن الآداب اليونانية على أوربا فى عهد النهضة ، وكان التطور الآخر الوحيد الخليق بالملاحظة فى ميدان الدين حركة الاصلاح فىالمهاراسترا Maharastra التى كانت من أسباب قيام الماراثا بمقاومة الحكم الاسلامى وهى المقاومة التى بدأت بسيفاجى وتركزت الحركة حول أكناث برهمى من بيثان مات فى ١٦٠٨ ، وتوكارام (١٦٠٨ ــ ١٦٤٩) وكان بائع حبوب ينتمى الى طبقة سفلى وقد ولد

بالقرب من بونا وكان شديد التعبد لكريشنا باعتباره فيتهاله أو فيثهوبا باندربور ، ورامداس (١٦٠٨ ــ ١٦٨١) وهو معاصر لسيفاجى وان كان يكبره سنا ، وقد تتلمذ عليه وأخذ عنه . وكان الأولان من هؤلاء شاعرين وناظمين للترانيم الدينية الشعبية (الابهانج) ، بينما كان كتاب رامداساس داسابودر « تعليمات للاتباع » فلسفيا أكثر منـــه قصيدة دينية .

وفى شمال غرب الهند وفى شرق البنغال اعتنق أغلبيـــة الســـكان الاســـلام ، أما فى بقية الهند فقد كان المسلمون يؤلفون ــ كما لايزال الأمر ــ أغلبية صغيرة ، وكان حكام البنغال المسلمون يســـــتخدمون العلماء لترجمة الملاحم الهندوسية من السنسكرتية الى البنغــالية ،ولقد أصدر كريتيفاس الذائع الصيت ترجمة للرامايانا فى ظل هذه الرعاية . وعلى هذا النحو ترجم مالادهارافاسو البهاجافاتا ، كما ترجم غيرهماكتبا أخرى . وقد لاقى الأدب الفارسى تشجيعا فى القــرنين الحــادى عشر والثانى عشر فى لاهورخلال حكم الغزنويين ثم بعد ذلك فى دلهى وفى قصور الأمراء الاقليميين . وقد تنافست دلهى معبخارى حيث الجامعة الذائعة الصيت فى وسط آسيا ومع بغداد والقاهرة والقسطنطينية .فان انتصارات المغول دفعت بأدباء البــلاد التى أغاروا عليها الى بلاط دلهى. وقد كتب عدد من مؤلفى المسلمين كتبا فى التاريخ واخبار البلاط وقد اقتفى أثرهم فى هذا كتاب الهندوس الذين أخرجوا كتبا تاريخية خالصة، مثل كالهانا الكشميرى ، أو نظموا قصائد تاريخية فى الاسلوب التقليدى مثل شاندبر برداى مؤلف : Prethiviraj Raso

وقد تميز حكم المغول بترجمات عديدة للمؤلفات السنسكريتية الى الفارسية بسبب رعاية المسلمين وتشجيعهم . وقد ذكرنا فيما سبقترجمات دارا وهى من هذا الضرب . وقد كان لأكبر الفضل فى أن ترجم كتاب Rajatarangini لكالهانا Kalhana ، وكتـــاب Lilavati (وهو مؤلف فى الرياضة) وملاحم الرامايانا Ramayana والمهابهاراتا Mahabharata مع ملحقها Harivamsa وبانكاتاترا وهى قصة نالا ، و Atharvaveda التى اشترك فى كتابتها عدد من العلماء من بينهم المؤرخ المسلم السنى البــــداعونى . وقــد ازدهــر التــاريخ الجغــرافى فى اللغـــة

الفارسية طوال ذلك الوقت . وقد انتشر فى كتابة الرسـائل وتميزت الكتابة الرسمية والخاصة بالأسلوب الرقيق المنمق وستخدامالتشبيهات الغريبة . ومن أشهر كتاب الرسـائل أبو الفضل أورنجزيب وجاى سنغ وأفضل خان والبرهمى الشندوبهانن ، ولاتزال كتاباتهم تعتبر نمـاذج فى هذا الباب . وقد كان للحركات الدينية فى ذلك العصر ، ونظـرة أكبر السمحة الحكيمة خلال حكمه الطويل (١٥٥٦ ــ ١٦٠٥) ، الأثر فى النهوض بآداب اللغـا تالشعبية ، وكان قصره يموج بكثير من شعراء الهندية الذائعى الصيت . على أننا نكتفى بذكر أشهر اسمين فى أدب تلك الفترة ، ويدين أولهما بشـهرته للتصوف الاسلامى ، والثـانى لدوام وشمول أثره فى الهند الشمالية بجانب تأملاته الرقيقة فى الحوار والمواقف التى يعالجها فى أسلوب الحياة الهندى أيام المغول . وقدكتب سنة ١٤٥٠ مالكمحمدجياسى ملحمة فلسفية بالهندية عنوانها **Padmavat** يحـكى فيها قصة بادمينى ، ملكة ميور ، فى اطار رمزى . وقـد بلغ تأثر جاياسى بالصـوفية الاسـلامية مبلغـا بعيـدا ، فاستخدم قصة الحب ليعلن ايمـانه بقيم الحب التى لاتدانيها قيم فى سـبيل بلوغ الحقيـقة النـهائية ، وكان يرى فى الله رمـزا للحب ، وقـد تخفىفى صورة امرأة . ولقد وصف تولاسى داس (١٥٣٢ــ١٦٢٣) بأنه « أطول الأشجار فى البستان السحرى للشعر الهندى الوسيط » وقد كتب قصيدته الكبرى **Ram Carit Manas** (بحيرة راما) فى بنارس فى المدة من ١٥٧٤ ــ ١٦١٤ . وهى بمثابة كتـاب مقـدس لهنـدوس الهند الشمالية ، وتخلو القصيدة من أولها الى آخرها من لفظ واحـد أوفكرة غير طاهرة . «لقدكان يستهوى ،لاالعلماء بلالملايينالتى لاتتكلم من أهل وطنه ــ الشعب الذى كان يعرفه» ويذكر كاتب هذا المقـال (فى ١٩١٩ ــ ١٩٢٠) التلاوة الشجية التى كان ينشد بها بائع لبن فى بنارس أشعار تولاسى اعلانا عن مقدمه كل يوم حامـلا اللبن .

والتقت الخصائص الهندوسية والاسلامية فى ميـدان العمـارة والفنون واختلطت وان كان فى درجات متفـاوتة وفى اطارات متباينة. ورغم أن الفرق بين المعبد الهندى والمسجد الاسـلامى بين واضح فى

كثير من الاعتبارات فانه يجمع بينهما خصائص مشتركة بالنسبة للصحن المكشوف الذى يحيط به غرف أو عمد وكذلك فى الصفة الزخرفية الاصيلة فى الطرازين . وقد بلغت الآثار الاسلامية فى الهند صفات القوة والرشاقة على نحو لم تبلغه فى مكان آخر وهذه الخصائص نفسها هى التى تميز فن العمارة الهندية . وقد أدى اختلاف الطقس ومراسم العبادة والمحيط الجغرافى الى قيام طرز محلية مختلفة فى نحاء الهند المختلفة وقد وفق المسلمون كلا منها لاحتياجاتهم والمثل التى يهدفون اليها. ورغم معرفة المعماريين الهندوس للعقود فقد كان استخدام مزيج الرمل والجير أو الملاط قليلا فى الهند وبدونها كان لا يمكن التفكير فى بناء مساحات واسعة من العقود المنفتحة أو انشاء سطوح من القباب لمساحات كبيرة . وقد أدخل المسلمون الى فن العمارة الهندى ذلك الاستخدام الحر لمواد البناء القوية هذه ، وذلك الاستخدام الزخرفى الجميل للآيات والنقوش التاريخية وقد تداخلت مع الزخارف العربية أو الأشكال الهندسية الدقيقة، وكذلك استخدام الحجارة الملونة والرخام والفسيفساء ذى الألوان الزاهية المتنوعة . ولكن عرفان الهندوس بفضل الآثار العظيمة التى تؤلف تراثا هاما للحكم الاسلامى قد اختلط بالضرورة بالذكريات الأليمة التى خلفها تدمير المعابد الهندوسية لاستخدام موادها فى بناء المعابد الأولى فى شمال الهند . ان الصدمة التى أصابت مشاعر الهندوس عند هدم معبد فسفسفارا فى بنارس فى سنة ١٦٦٩ كانت أشد مما تركه هجوم السلطان محمود قبل ذلك بستة قرون على سومنات ولكن المزج المدروس للعناصر الاسلامية والهندوسية فى عمارة **Fathpur Sikri** يعتبر شاهدا قويا على الأحلام العظيمة التى راودت أكبر . وقد بلغ الفن الهندوسى الاسلامى أبلغ تعبير عن ذاته فى حكم شاه جيهان الذى عمم استخدام الرخام بدلا من الحجر الجيرى الأحمر. ولاشك أن التاج محل هو احدى عجائب الدنيا. ولقد وجدت العبقرية الهندوسية والاسلامية مجالا واسعا للتعاون فى ميدان الرسم والموسيقى والفنون الجميلة الأخرى ، ولكننا لا نستطيع الخوص فى تفاصيل هذا هنا .

ميشيل كولينيه

فكرة التقدم في القرن التاسع عشر

ترجمة : عبد العزيز عبد الحق حلمى

غلبت على القرن التاسع عشر فكرة قوية (١) فريدة تلك هى فكرة التقدم التى صارت له رمزا رئيسيا يعرف به ــ أو هكذا بدت لرينان Renau عندما قدر « الخطوات الهائلة التى قطعها علم الانسان فى تقدمه خلال المائة سنة الأخيرة (٢) » . فمنذ أشرفت العصور الوسطى على نهايتها مضى التقدم العلمى سائرا جنبا الى جنب مع انكار مبدأ الرجوع الى السلطة . وقد عين فرانسيس بيكون Francis Bacon لهذا النوع من التقدم هدفا عمليا كما زوده ديكارت Descartes بمنهج نافذ الأثر . ولذا فقد أمكن لهذا التقدم فيما يبدو أن يطرد سيره لفترة

(١) فى الأصل idée - force ويقصد بها الفكرة ذات القوة الفعالة ، وتطلق على الأفكار التى لها قوة فى توجيه الأحداث التاريخية لرسوخ إيمان الناس بها وفى التاريخ الأوربى أفكار كثيرة كانت لها قوة فعالة مثل فكرة العقد الاجتماعى والحرية والمساواة والديمقراطية والاشتراكية وغيرها . وواضع نظرية الأفكار الفعالة هو الفيلسوف الفرنسى ألفريد فوييه A. Fouillée (١٨٣٨ ـ ١٩١٢) وقد شرحها فى كتابيه : تطور الأفكار الفعالة ــ باريس سنة ١٩٠٨ وأخلاقيات الأفكار الفعالة ـ باريس سنة ١٩٠٨ [المترجم] .

(٢) مستقبل العلم

من الزمن على الأقل بسبب ما أضيف الى المعلومات التى كانت قائمة وقتئذ من زيادة كبيرة وتكملة منسقة. وفى عبارة كهذه وصف باسكال Pascal فى مقدمة كتابه : « بحث فى الفراغ » تقدم الجنس البشرى مشبها اياه « بفرد يحيا حياة خالدة لا ينقضى يوم من أيامها دون أن يتعلم شيئا جديدا وأن يقف على ماكان خافيا عنه » . وهذه الصورة التى غدت متداولة فيما بعد بين جميع المذاهب الخاصة بفكرة التقدم لم تحدد لنا فيما اذا كان النوع الانسانى سيمضى فى تقدمه الى مالانهاية كما ذهب الى ذلك كوندورسيه Condorcet أو أنه سيبلغ حالة من الوهن والهرم قبل انقراضه كما تصور فورييه Fourier . وفى القرن الثامن عشر لما بطل اعتبار العقل هبة من الهبات التى زودت بها العناية الالهية السلطات السياسية القائمة ، صار العقل صفة شائعة بين جميع الناس ومعيارا يحكم به على سلوكهم . وهكذا غدا التقدم العقلى حقا مشتركا .وفى هذا الصدد قال تيرجو Turgot « ان جمهرة الناس تسير كلها نحو درجات أعلى من الكمال على الرغم من تبادل فترات الهدوء والنشاط وتعاقب مراحل الخير والشر ، وكيفما كان السير فى هذه الحركة وئيدا [1] » .

وقد مضت هذه الحركة قدما فى نطاق الاطار الثابت للطبيعة .وذلك كنتيجة للاستنارة التى عمت أبناء المجتمع كافة . وكما قال تيرجو لمعاصريه ان هذه الاستنارة لاتقوى النظم القديمة على اعاقة انتشارها. ولكن سرعان ماتزعزع البناء الطبيعى فى مطلع القرن الجديد حين أخذت نظريات كانت Kant ولابلاس Laplace فى تجريد فكرة نيوتن Newton عن الكون من طابع الأزلية . وحين تقدمت العلوم الجيولوجية وأخيرا نظريات التحول التى بلغت ذروتها فى كتاب لامارك Lamarck عن « الفلسفة الحيوانية » (١٨٠٩) ، وكلها تثبت أن كلا من الجمادات والكائنات الحية تسير فى عملية تطورية . وصار

---

(١) مؤلفات تيرجو ـ المجلد الثانى .

مقياس التقدم فى علم الأحياء هو زيادة تخصص الكائن الحى . وهـذا هو المقياس الذى رغب سان سيمون **Saint-Simon** فى تطبيقه على المجتمعات البشرية مذكرا ايانا بما هو مدين به فى هذا الصدد لاستاذ التشريح فيك دازير **Vicq d'Azyr** . وفى بداية القرن التاسع عشر ظهر أن المكتشفات الحديثة المتعلقة بعلم الأجنة تثبت اتصال التطـور البيولوجى للانسان بنظيره عند الأنواع الدنيا من الحيوان .

وقد تولدت عن هذا فكرة التقدم المطرد والاعتقاد بأنه لا يوجـد سبب معقول يبرر قصر هذا التقدم على الوقت الحاضر (آنذاك) فكمال الفرد « كما حاول تخطيطه كوندورسيه » وكمال المجتمع وتلاقيهما فى اتزان حركى يتحقق عن قصد أو بطريقة تلقائية ، وجدا فى سان سيمون ثم فى سبنسر **Spencer** مفكرين وضعا لهما بيانا شافيا وتفسـيرا منسقا . وهكذا تحولت الصورة النظرية المجردة التى وضعها پاسكال الى نظرية عضوية للتطور الاجتماعى .

ومع ما لفكرة التقدم من خطر وأهمية فقد ظلت طوال القرن الثامن عشر فكرة علمانية اختصت بها الطبقة المفكرة وكانت دليلا على فلسفتها المتفائلة . ولكنها اتخذت فى القرن التاسع عشر شكلا مغايرا لهـــذا تماما . وغدت مذهبا شعبيا مشحونا بطاقة انفعالية كان من أثرها أن شطرت الطبقات والأحزاب الى فرق متنازعة ، كما كانت مبعث الوحى فيما يثار من الانقلابات الاجتماعية والسياسية . وهناك حادثان خطـيران يفصلان أحد القرنين عن الآخر أحدهما الانقلاب الصناعى الذى نشأ فى انجلترة وامتد أثره الى فرنسا بعد خمسين عاما من قيامه بانجلترة والثانى هو الثورة الفرنسية التى أزالت كثيرا من النظم العتيقـــة ونشرت بين الجماهير أفكارا عن العقل والسعادة والتقدم . ولم يكن الحادث الأول مجرد ظاهرة عقلية اقتصر الاهتمام بها على فئة قليلة مثقفة ، ولكنه تضمن اعتبارات جديدة تتصل بالاقتصاد والأخلاق فكان مثار خوف وحذر عند قوم ومبعث رجاء وترحيب عند آخرين .

ولم يعد التقدم الفنى technique الذى أسفر عنه الانقـــلاب الصناعى حديثا من الأحاديث التى يتندر بها المتأنقون فى قاعات الاستقبال للوقوف على الطرف والغرائب ولكنه صار الشرط الأساسى فى حيـــاة الامم المتقـــدمة . وظهـــرت فى نفس الوقت طبقـــة كادحة proletariat لم يكن ظهورها أمرا حتميا ناشئا عن حالة الفقر السائد ، ولكنه نتيجة ضمنية نجمت عن تدفق الثروة . مما جعل تحسين أحوال هذه الطبقـــة فى النواحى المادية والمعنوية مشكلة يتعذر اجتنابها ، كما كانت أيضـــا مشكلة بعيدة كل البعد عن التجريدات النظرية التى شغل بها القـــرن الماضى . فقد عرف أن ضروبا مختلفة من التقدم فى مجـــالات متنوعة ومتخصصة كالعلم والتكنولوجيا والاقتصاد والحياة المادية والمعنـــوية والنظم والأوضاع وشئون التربية والتعليم انما تمثل كلها نوعا واحدا من التقدم . وهذه الفكرة العامة عن تقدم مفرد أحيطت بقيم تقديرية عبر عنها بمدلولات المصير وزودت بمفاهيم عامة مطلقة وشاملة .ويعزى السبب فى ذلك الى سعة انتشار التغييرات التى كانت قائمة آنذاك.فقد غيرت الوسائل الفنية الصناعية من ظروف الحياة فى البلاد الغـــربية كافة وحورت فى بنية الطبقات الاجتمـــاعية وقلبت أوضـــاع العادات والتقاليد المتوارثة.وحدث فى نفس الوقت ولم يقع ذلك اتفاقا أن عامة الشعب دخلت حلبة السياسة وأخذت فى التعبير عن رغباتها وأمانيها . فعدلت النظم القديمة ووضعت تشريعات جديدة ونشأت أمم جديدة .

هذه التغييرات المتشابكة تدثرت كلها بدثار من المذهبيـــات التى تعكس لنا ماكان للثورة الفرنسية من أثر غالب عليها مما أضفى عليهـــا صفات عقلية مشتركة وطابعا وجدانيا عاما . ومن مظاهر هذه التغييرات التى بلغت ذروتها فى فكرة التقدم كان الجانب القيمى forme axiologique أغلب عليها من الجانب العقلى . وقد حدد لنا دوبريل Dupréel ثلاث خصائص مميزة لفكرة التقدم . فعنده أن التقدم حتمى ومطلق وشامل (١) .وكان عليه أن يضيف خصيصة رابعة وهى أن التقدم لاينسخ ولا يقلب . وقد

(١) رسالتان عن التقدم .

كتب برودون Proudhon يقول : « اننا جميعا نؤمن ايمانا راسخا بالتقدم كما نؤمن بالحرية والعدالة ، والناس كافة سواء أكانوا من علماء اللاهوت أو الفلاسفة أو ممن يعنون بانعام النظر وتقليب الفكر أو ممن يهتمون بالنواحي العملية . وسواء أكانوا من ذوى الثراء والسعة أو الكادحين المعدمين ، انما هم جميعا متفقون فى قرارة نفوسهم على هذه النقطة (١) . ولم يستشهد برودون فى عبارته بالمتمسكين بالحكم الدينى Théacrates من أمثال يوسف دى ميستر Ioseph de Maistre أو دى بونالد de Bonald ولكنه فى سعيه لكسب المؤيدين لفكرته حاول أن يتجاهل قوى الارستقراطية ورجال الدين والأسر الحاكمة التى كانت لاتزال تبدى مقاومة شديدة لفكرة التقدم . بيد أنه أصاب فى قوله بأن الايمان بالتقدم كان عقيدة مشتركة بين الطبقة المتوسطة والطبقات الكادحة .

ان ظهور فكرة التقدم كعقيدة شعبية فى القرن التاسع عشر لمما يميز هذا القرن تمييزا يفصله عما سبقه من القرون . ففى المجتمع المثقل بالتقاليد نرى القيم المقدسة ترجع فى أصلها الى نظام اجتماعى ثابت قسم تقسيما جامدا الى أقسام محدودة تستوعب كل مايصدر عن الانسان من عمل أو سلوك . وفى أوروبا الغربية أقامت الأخرويات المسيحية Eschatologie نظاما ذا قوام روحى محض . فبين سقوط الانسان (بسبب خطيئة آدم) وبعثه لم تغد الحياة الدنيا سوى ممر ضيق يرتبط بالكتب المنزلة ويتقيد بها فيما تذكره بصدد الماضى والمستقبل . بيد أن فكرة التقدم العقلى كان عليها أخيرا أن تأخذ لنفسها مكانا فى نطاق هذا النظام الدينى على الرغم من أنها فكرة دخيلة أجنبية عما أتت به جميع الأسفار المنزلة .

بيد أن النظام القديم بأقسامه المختلفة ومهامه المتنوعة كان ذا طبيعة مقدسة ، يستند فيها الى أساطير هامة عن الماضى تضع العماء فى بداية

---

(١) عن العدالة فى الثورة والكنيسة ـ الدراسة التاسعة .

نشأة العالم وتجعل العصر الذهبى عند خلق الانسان . وقد قضت فكرة التقدم على هذه الوحدة المسرحية الخاصة بالعصور الأولى ، فأبقت العماء فى الماضى ودفعت بالعصر الذهبى الى المستقبل باعتباره الهدف الـذى يسعى اليه التقدم ويعمل على هداية الجنس البشرى الى بلوغه ـ وهذا على الرغم من العقبات التى تثيرها الحروب الطاحنة والكوارث الماحقة والشـقاء المقيم . لأن هذه الآفات صار ينظر اليها على أنها من الآثار الباقية عن العماء الأول وقد قدر لها أن يستهلكها التقدم فى العصـور المقبلة وأن يقضى عليها قضاء تاما .

هذه هى الطريقة التى أضفت على فكرة التقدم طابع القداسـة عندما سيطرت على العقائد الشعبية وغـدت بدورها موضع ايمان الجمهرة . فالعصر الذهبى فى المستقبل صار منتهى الآمال والرغبـات مما يتوق اليه الناس فى سموهم الروحى ورفاهيتهم المادية . وهذا هـو ماجال فى ذهن سان سيمون حين أعلن ايمانه بعالم أفضل سوف يظلنا [١] فالعصر الذهبى للجنس البشرى ليس فى ماضينا وانما هو فى مستقبلنا، ويتمثل لنا فى كمال النظام الاجتماعى الذى لم يعش آباؤنا حتى يشهدوه والذى سوف يظل أبناءنا فى يوم من الأيام ، ومن واجبنا أن نمهـد الطريق لخلفنا [٢] . ومع ذلك فقد احتدم الخلاف بين الناس من مختلف الطبقات والمذاهب السياسية بشأن مابعد عنصرا أساسيا فى التقـدم وذلك عند تطبيق مدلوله على المفاهيم الاجتماعية والاقتصادية من أمثال الملكية والصناعة والأمة والشعب والطبقات الكادحة وما اليها . وقـد أضيفت للكادحين فيما بعد أفكار تتعلق بحقهم فى العمـل وفى تأليف الجمعيات . وقد صارت هذه نقط الخلاف فى الصراع السياسى تـكمن وراءها بواعث المنازعات والأهواء . واتخذت هذه كلها طابع القداسة ، مع ماتنطوى عليه المقدسات فى قراراتها من غموض وابهام .

واذا نسقنا هذه المفاهيم وصنفناها فى مجموعات مختلفة فانا نحصل على صورة للتيارات الكبيرة العقلية والسياسية التى هيأت للقـرن

---

(١) أظل الأمر فلاناً غشيه ودنا منه يقال أظلك الشهر أى دنا منك [المترجم]

(٢) فى إعادة تنظيم المجتمع الأوروبى .

التاسع عشر اطراد سيره حينا واعاقته حينا اخر . وقد زودت هـــذه التيارات بمبررات مذهبية متنوعة . فقد وصف بعضها التقدم على أنه انتصار للعقل على الخرافة او أنه معنى من معانى التاريخ نفهمه بدلالات خلقية ووجدانية . ورأى فيه آخرون المادة التى تستمد منهاالتجريدات الخلقية مثل الحرية والعدالة . ورجع البعض فى تتبعهم لنشأة التقــدم الى المسيحية الأولى ونسبه آخرون الى فلسفة عصر الاستنارة « فى القرن الثامن عشر » وأرجعه فريق ثالث الى الفلسفه الرواقية عنـــد الاغريق . وهكذا تعددت أشكال التقدم وتباينت صوره المتناقضة .ومع ذلك فان المصلحين آمنوا بأن فى يديه مفاتيح المستقبل .

وليس فى مقدورنا أن نورد بيانا موجزا عن الآراء المتعلقة بالتقدم فى القرن التاسع عشر دون أن نذكر أنها فى غالبيتها كانت مستمدة من كوندورسيه . ولو أنها تعرضت فيمابعد لتعديلات وتنقيحات فى عدد معين من نقاطها الهامة . ولعل هذا التسلسل لفكرة التقدم الذى يجمـــع فى وقت واحد بين التنوع والتناقض يفسره لنا بأن كوندورسيه لم يؤلف كتابه «تخطيط لصورة عامة عن تقدم العقل البشرى» فى مأواهالهادىء فى قرية أوتى auteuil ولكنه كتبه فى خضم أحداث الثورةالفرنسية وغمار اضطراباتها ، حيث كان فيها معرضا لأن يحكم عليه بالموت . وهى ظروف أضفت على كتابه قيمة وجدانية لا نجد لها أثرا فيما خطهقلمه. والتقدم عند كوندورسيه لايتوقف تحقيقه على قوى خارجة عن الانسان كالعناية الالهية أو العوامل التاريخية أو السنن الاقتصادية . ولكنه أمر يقضى به العقل ويهدى اليه العلم بنواميس الطبيعة وهو مما يسفر عنه الصراع بين قوى النور والظلام ونصرة الحق على الباطل ــ ولو أن نتيجة الحرب بينهما ستظل دائما موضع شك مادام الباطل يواصـــل السير فى طريق الحق . وهذا هو ماحمل كوندورسيه على الدفاع عن « حرية الخطأ (١) » فى حكومة المؤتمر الوطنى مناهضـــا فيه تعصب

(١) حرية الخطأ من الحقوق المقررة فى الثقافة العربية إذ يروى أن للمجتهد حسنتين إن أصاب وواحدة إن أخطا إى أن المرء يثاب أيضا على خطئه . وفى الأثر اختلاف أمتى رحمة ، أى أن الخلاف فى الرأى لا يعد مثاراً للنزاع والتخاصم ولكنه رحمة من الله لعباده [المترجم] .

روبسبيير Robespierre ويقينيته الجازمة . فما التاريخ الا سلسلة متعاقبة من حالات الارتقاء والنكوص . بيد أن التقدم العلمى الراهن «آنذاك» جعل من المتعذر وقوع انتكاسات جديدة . وذلك فى حالة ما اذا كان العقل رائدا لكل من الفضيلة والسعادة « فما تم من أعمال فى العصور الأخيرة قد حقق الكثير من أجل تقدم العقل الانسانى ولكنها لم تصنع شيئا من أجل سعادته [1] » . وقد يظل الباطل باقيا نتيجة لفوارق التعليم والثقافة وما تثيره الطبقات الممتازة من عقبات لاعاقة القضاء على الأفكار الشائعة من صنوف الهوى والتحامل . وهذه هى الفكرة التى استغلها الديمقراطيون فى القرن التاسع عشر عندما اتهموا الأحرار بعرقلة التقدم فى سيره اذا كان مهددا لمصالحهم . ونظرا لأن كوندورسيه كان يعد الحق عملية مطردة فقد اقترح فى سنة ١٧٩٣ وضع دستور هيراقليطى [2] تراجع مواده كل عشرين عاما لاجراء التعديلات التى يقتضيها اطراد التقدم . ويهدف هذا الدستور الى انشاء مجتمع مفتوح يكاد يقترب من حالة الفوضى ، يضمن لكل فرد فيه الوسائل التى تعينه على تثقيف عقله وبلوغ سعادته .

هذه القابلية للكمال غير المحدود اعتبرها كوندورسيه امتيازا يحظى به الفرد ولا تحظى به الدولة أو أية هيئة أو جماعة أخرى . وهذايتضمن فى نظره أن نعمم فى آن واحد كلا من الحرية الفردية والمساواةالاجتماعية لجميع الأفراد . ولكن دعاة الحرية أمكنهم أن يفصلوا فى سهولة ويسر بين هذين المفهومين . أما الأحرار المحافظون فقد ذهبوا الى اطلاق العنان لقاعدة العرض والطلب حيث جعلوا من حقوق الانسان الطبيعية سعيه الدائب فى تحقيق مصالحه الشخصية . وعند تيير Thiers أن مباشرتنا الحرة غير المحدودة فى استخدام ملكاتنا انما تستند الى حقنا المشروع فى اقتناء الممتلكات وهو « نظام الملكية المقدس » الذى يعبر

(١) تخطيط لصورة عامة عن تقدم العقل البشرى الجزء التاسع .

(٢) نسبة إلى الفيلسوف الإغريقى هيراقليط (٥٧٦ قم ــ ٤٨٠ قم) من فلاسفة المدرسة الأيونية كان يقول بأن الأشياء فى تغير متصل ويقصد كوندورسيه من هذا النوع من الدساتير أن يكون قابلا للتجديد من وقت لآخر [المترجم] .

عن « خضوعنا للطبيعة ذاتها واحترامنا اياها » فالتقدم يقتضى التفاوت فى الأوضاع الاجتماعية اذ أن الغنى والفقر يسيران معا متساندين ، يزود كل منهما الآخر بمسراته ومباهجه » . وسيطرد سيرهما على هـذا الوضع الى ماشاء الله . لأن حق توارث الممتلكات هو من الحقـوق المقدسة . وظن تيير أنه يدعم قضيته حين أضاف يقول بأن « استئصال الفقر والشقاء هو افساد لصنع الله وذلك لأننا نحاول تحسين ما قضى به (1) » .

ومن جهة أخرى فان الديمقراطيين الأحرار خالفوا المحافظين ودعوا الى توكيد المساواة الاجتماعية . فالمســاواة عند توكفيل Tocqueville هى من سنن التاريخ ولا تتوقف بالضرورة على انتشار المعرفة . كما أوضح فى كتابه : « الديمقراطية فى أمريكا » : « ان التعشق الأمثـل للحقيقة الذى يـكاد يـكون تعشقا الهيا لهـو أحظى بالانتشار بين أرستقراطية عاطلة كسلى منه فى حكومة ديمقراطية تتألف من العمـال وتتجلى فيها روح المبادأة وتنعم بالحرية الاقتصادية» فعنده أن الجماعات الارستقراطية تدرك فحسب التحسن التدريجى وليس التغيير المباغت . وقد كتب يخاطب قراءه الأوروبيين : « اذا قدر للناس فى زماننا أن يهديهم تفكيرهم الصادق الى أن يدركوا ماسيحققه لهم التقدم التدريجى للمساواة وأن هذا التقدم سيجمع فى آن واحد بين مآثر الماضى وآمال المستقبل فان هذا الكشف وحده سيضفى على تقدمهم طابع القداسة الذى يتفق مع الارادة الالهية . وأية محاولة لاعاقة الديمقراطية عن السير فى طريقها ستبدو حينئذ بمثابة المعارضة لما قضى الله به . وعلى ذلك لم يبق لأمة ما الا أن تكيف نفسها وفق النظام الاجتماعى الذى فرضته العنـاية الالهية عليها » وقصارى القول ان أكثر الأمم ديمقراطية تمهد الطـريق لغيرها . وقد أخذ ماركس هذه الفكرة واستبدل كلمة « رأسمالية » بكلمة « ديمقراطية » .

وقد كتب تيير عن الفقر متجاهلا فيما يبدو الحقـائق الناجمة عن

---

(1) فى الملكية .

الصناعة فى عصره . كما لم يبد توكفيل فى كتاباته أى اهتمام بالمشكلات العمالية .واتخذ كل منهما نفس الموقف الانطوائى مثلما صنع كوندورسيه من قبل فى اغفاله أية اشارة الى الصناعة الكبيرة التى كانت أوربا مقدمة عليها آنذاك . ولكن اذا كان العلم والتكنولوجيا فى القرن الثامن عشر قد افترقا وسار كل منهما على حدة ، واذا كانت اختـــراعات جيمزواط James Watt سبقت علم القوة الحرارية fhermo dynamics بنحـــو خمسين عاما ، واذا كانت اختراعات هارجريفز Hargreaves وآرتريت Artwright وكرومتون Crompton لاتربطها علاقة بعلم الميـــكانيكا عنـــــد دالمبير d'Alembert فان هذه القطيعة سيقضى عليها فى القرن التالى . فالمصلحون الاشتراكيون كانوا دائما يقدرون العلم حق قدره وينزلونه منزلة رفيعة باعتباره رائدا وموجدا للتقدم . ولكنهم لم يدركوا من التكنولوجيا الا آثارها الأليمة فى الطبقــــات الكادحة . وهم فيما خططوا من مشروعات لتنظيم جماعات العمال لم يهدفوا لغير تنسـيق مهنهم وأعمالهم ولم يسعوا الى ايجاد تكامل فى وظائفهم ومهامهم .وقد سبق لهذا التكامل أن حدث فى صناعة النسيج ولكنهم أغفلوا ما حققه من منجزات فنية ولم يروا فيه سوى المســاوىء الناجمة عن النظــام الرأسمالى .

وقد نظر الكتاب الأحرار الى شقاء العمال وفقرهم باعتبارهما فدية مؤقتة عليهم أن يدفعوها ثمنا للتقدم وذلك الى أن يتحقق مزيد من التقدم التكنولوجى والاقتصادى يعد ارفع درجة من سابقه حتى يتسنى التغلب على مايعانيه العمــــال من شظف وفاقة وقد تراوحت نزعات الكتاب الاشتراكيين بين الاستغراق فى تشاؤم ســيسموندى Sismondi المتزايد وبين التعلل بالآمال التى علقوها على مشروعاتهم الخاصة بتنظيم العمل ويمكننا أن نتتبع هذا التقلب فيما كتبه مثلا لوى بلان LouisBlauc الذى تساءل قائلا : « أو حكم على الناس أن يدوروا بلا توقف فى ظلمــات حالكة السواد كالخيل العمياء التى تواصل المسير فى حركة دائبة تجهل المراد منها ؟» وبعد ذلك بأسطر قليلة فيما كتب بل وفى نفس الصحيفة استدرك

ما خطه ووصمه بأنه كفر وتجديف ، ثم ختم بحثه قائلا : « فلنحرص على عقائدنا ولنعتصم بها ولا ندع لليأس سبيلا الى نفوسنا حتى اذا كان الخير الذى أراده الله لا يتحقق مع الأسف الا بعد أن يقضى على الشر قضاء تاما (١) » .

وفى العقد الرابع من القرن التاسع عشر (١٨٣٠ ـ ١٨٤٠) استمد الاشتراكيون الابداعيون ايمانهم بالتقدم عن طريق الاحياء الدينى أو الصوفى . وكانت أكثر الأفكار رواجا فيما بينهم أن الثورة السياسية وحروب الامبراطورية (الأولى) والانقلاب الصناعى ماهى الا مراحل لسقطة جديدة للانسان . فالطبقات الكادحة التى عاملها البورجوازيون، بل أتباع سان سيمون على اعتبار أنهم من المتبربرين الذين كانوا فى الواقع ممن تصدق عليهم هذه الصفة طبقا لمدلولها الاغريقى القديم ، نظرا لابعادهم عن مجتمع الأحرار سيصبحون أشبه بمسيح جديد فى صورة جماعية وستكون رسالتهم التى أخذوا على أنفسهم أداءها هى تخليص المجتمع وتطهيره من خطاياه . ولذا فقد اعتبر الاشتراكيون الفرنسيون أن للطبقات الكادحة رسالة دينية (وهى فكرة التقطها ماركس فيما بعد نسب فيها الى هذه الطبقات رسالة تاريخية يقومون فيها بسبق البورجوازيين والتغلب عليهم) . فهذه الرسالة بانفاذها لمبادىء التضامن والتكافل انما تحيى تقاليد الجماعات المسيحية الأولى فى طهارتها وبساطتها التى تمكنت بهما من القضاء على فساد الدولة الرومانية .

ويسترعى التفاتنا من بين هؤلاء الاشتراكيين بيير لورو Pierre Leroux الذى كان عظيم الأثر على عدد كبير من الكتاب من مختلفى النزعات من أمثال الفريد ده فينى Alfred de Vigny وفيكتور هوجو Victor Hugo وشارل بودلير Charles Baudelaire ومع ذلك فان أحداً لا يذكره اليوم . ولكنه فيما نعلم كان أول من أثار مسألة ما اذا كان النظام الاشتراكى يتفق مع حرية الفرد . وعنده أن المجتمع اذا كان مؤلفا من حشد من الأفراد المنعزلين فان الطالحين منهم سيستغلون الصالحين . واذا كان

(١) تاريخ عشر سنوات ــ المقدمة .

هذا الحشد مجموعا عضويا متماسكا كما يتخيله أتباع سان سيمون فتكون النتيجة اقامة حكم استبدادى والقضاء على الحرية . ولذلك ينبغى أن نقيم المجتمع على دعامة خلقية وطيدة يكمل تماسكها وتبلغ ذرا الكمال « بفضل حرية كل من الفرد والمجموع [1] » . ولكن يتحتم أن يكون المجتمع أكثر من هذا ، يجب أن يكون حقا على شكل هيئة صوفية Corps mystique ذلك لأن للانسان حياتين احداهما حياته ككائن يحيا حياة حرة حقيقية ، والأخرى ككائن بالقوة باعتباره جزءا من المثل الأعلى الخالد للكائن الكلى الذى أسميناه بالجنس البشرى والذى ينتج لنا انسانا حقيقيا بفضل عملية الوجود بالفعل والتخصيص Actualisation et Particularisation

وبما أن للمجتمع دينا يدين به ونظرا لأن العلم قد قضى على المسيحية وآذن بنهايتها ففى هذا مايدل على أن مجتمعنا مصيره الى الزوال مالم تحل ديانة بيير لورو محل الديانة القديمة . والديمقراطية انما هى جزء من هذه الديانة الجديدة وفيض من فيوضها . بل « اذا لم تكن الديمقراطية فى الواقع دينا فكل حركة ديمقراطية جريمة من الجرائم [2] » فالجنس البشرى هو « عملية كيان » être - processus تجرى فيما نسميه اليوم بالمكان والزمان . كما تجرى فى سلسلة مطردة من الأجيال المتعاقبة التى زود كل جيل منها بالفطرة . وقد أخذ لورو مبدأ الاطراد والاستمرار عن ليبنتز Leibniz كما أخذه أيضا عن كونت Comte الذى استعان به فى بناء نظامه الفلسفى فى سنة ١٨٢٢ . وهكذا نجد أن التقدم عند لورو يتيسر انفاذه بوثبات قليلة الكوارث وسوف يهدى الانسان الى دولة يجتمع فيها من التنسيق الاقتصادى والتوافق العاطفى ما يضمن له العدالة والمساواة . ولقد كان لورو من أتباع سانسيمون ولكنه لم يستبق من تعاليم أستاذه سوى عنصر الايثار الذى غالى فيه متجاوزا كل حد ممكن حتى ينقذ الفرد بوسائط غامضة .

---

(١) المجلة الموسوعية ـ عدد اكتوبر سنة ١٨٣٣ .

(٢) المجلة الموسوعية ـ عدد أغسطس سنة ١٨٣٢ .

ومن أجل انقاذ الفرد أيضا فى سير المجتمع الى الأمام بحث برودون عن فكرة مطلقة خارجة عن الحركة الفعلية ولكنها تهديها الى نفس الاتجاه الذى يعده تقدما حقيقيا . ونظرا لأن برودون كان غير دينى ومن غير المؤلهة anti-théiste كما كان يسمى نفسه ، فالفـــكرة المطلقة التى يقصدها لن تكون الانسانية بمدلولها الغامض باعتبارها المظهر الاجتماعى للعناية الالهية . ولكنها يجب أن تكون مبدأ تجريديا مطلقا . فالانسانية بتغيرها تغير الفرد ينقصها كل مايضفى عليها طابع القداسة وهى لاتعدو أن تكون محض وحدة جماعية تستمد عن طريق التجريد من طبيعـة الفـرد . بيـد أن للفـرد مع ذلك طبيعـة ثانية هى طبيعته الشخصية الخالصة (١) . ولذا فان برودون وضع هذه الفـــكرة المطلقة فى قلب الانسان نفسه ــ فى شعوره الباطنى بالعدالة واحترام الالتزامات الخلقية المترتبة عليها . فالتقدم عنده ليس مسألة تحسين الوسائل التكنولوجية، اذ أنه يقول : « لاتنتظر أن يمجد الناس طرقك الحديدية التى تستخدم لاسترقاقهم أو آلاتك التى تحل محلهم فتشردهم وتضرب عليهم الذلة والمسكنة ، أو مصارفك التى تحصل على عرق كدهم فتكدس سحتا وربا أو تشيد من مبان تضيق بأهوال بؤسهم وفاقتهم (٢) » .

وليس التقدم أيضا مبدأ غيبيا (ميتافيزيقيا) أو دينيا خارجا عن نطاق الفرد ، كما أن الحرية ليست شعورا بالحاجة كما زعم هجل Hegel ولكنها مما يحكم المعرفة والنظم ويوجهها . حقا كانت هناك حركة عامة عرفت باسم التطور العضوى . بيد أنه كتب يقول : « يوجد مايحملنا على الاعتقاد بأن فى النوع الانسانى حركة أعمق تشمل سائر الحركات الأخرى وتعدلها ، تلك هى الحركة التى تتجه صوب الحرية والعدالة » انها تلك الحركة التى تعد فى جوهرها ظاهرة خلقية وشـخصية وتعتبر

---

(١) مذهب الطبيعتين فى الإنسان : الطبيعة الفردية والنوعية ورد فى كتابات ماركس فى أول عهده بالتأليف . راجع ما كتبه عن المسألة اليهودية .

(٢) عن العدالة فى الثورة والكنيسة ــ الدراسة التاسعة ، وقد تعرض ما جاء فى هذا الكتاب لتعليقات ساخرة من بودلير ، (انظر كتاب الأخير : طرائف فنيه ــ صالون سنة ٨٥٥) إذ يتحدث عن فلاسفة البخار وأعواد الثقاب الكبماوية .

آساسا للتقدم الحقيقى . والأداة التى لاغنى عنها فى تحقيق هذا التقدم كانت فى نظر برودون فكرة الثورة التى تشمل كلا من المجال الاقتصادى والخلقى . أما التغييرات السياسية التى كانت تقع آنذاك من وقت لآخر فانها لم تحقق فى نظره مزيدا من التقدم الصحيح لأنها قصرت الانسان على الدور الذى يقوم به خادما لمجتمع يتحكم فيه التكالب على «الثروة والشهوة والسلطان» .

والاشتراكيون الابداعيون من أمثال برودون لم يجردوا التقـدم من طابعه الصوفى المقدس أو صفته الخلقية حتى يتسنى للمتـدين أن يعتنقه ولمحب العدالة أن يقتنع به وأن يسكن اليه . اذ اتجه اهتمـام هؤلاء الى انقاذ الانسان من أن يغدو عجلة مسيرة فى كومة تسـيطر عليه النواميس الحتمية . ومن جهة أخرى نجد أن سان سيمون وكونت عملا على تحديد مدلول التقدم وذلك بالالتجاء الى النزعة العلميـة الحتمية التى كانت سائدة فى عصرها . فقد تابعا كوندورسيه فى اعتبار كل مظاهر التقدم تقدما عقليا . ولكنهما خالفاه فى أنهما لم يعدا الدين مناقضا للعلم .كما أنهما عملا على ترشيد العقائد الدينية بصرفها الى تأويلات مجازية واعتبـارها حلولا غير كاملة للمشـكلات الطبيعية والاجتماعية التى تواجه الجنس البشرى . فاتخذ العلم آنذاك طـابع القداسة الذى كان من خصائص التقدم . وصار العلم هو الذى يملى علينا مايجب اتباعه فى سبيل التقدم ويحدد له أهدافه واتجاهاته . فالأمر المطلق الذى يسيطر على حركة الكون وسير الجنس البشرى هـو الناموس La Loi وهو النظام الأزلى للجمادات والكائنات الحيـة . وأساس كل تقدم هو سعى العقل الانسانى لادراك هذا النـاموس واستكناه حقيقته . ولذا فان علينا أن ندرس التاريخ ونفسره فالمعـرفة الحقة به ستغدو أساسا «لعلم الانسان» . وعندما نبلغ بعلم الانسـان حد الكمال سيتبدد مايغشى الذهن البشرى من ضباب الغيبيات والأوهام الاجتماعية . وهناك قانون متوال يفسر الاطراد والاستمرار ، عبر عنـه سان سيمون قائلا : « تتكون من جميع الأشياء التى حدثت أوستحدث

سلسلة واحدة متماثلة الأجزاء ، يتألف الماضى من أجزائها الأولى ويتآلف المستقبل من أجزائها التالية (١) »

بيد أن هذا النسق المتصل أغفل الصراع المانوى (٢) بين الحق والباطل الذى تصوره الموسوعيون . فالعقل عند هؤلاء هو نتاج لطبيعة غير قابلة للتغير . وعند سان سيمون هو عملية تكيف مع الحقائق الواقعة أو تلاؤم بين الجنس البشرى والظروف المحيطة به كما توضحه لنا التغييرات التى طرأت على ماوضعه البشر من نظم وأوضاع . وعلى ذلك لم يعد الكمال بعد امتيازا يحظى به الفرد كما ذهب الى ذلك كوندورسيه ولكنه صار من خصائص الكيان الاجتماعى Société organique فالمجتمع اكتسب المنزلة الرفيعة الكاملة التى جعلت منه كائنا قائما . صفته الرئيسية فى وقت معين هى الديانة العقلية التى يدين بها العصر والتى تعرف باسم « الفكرة التى بلغت الحد الأقصى فى عمومها وشمولها » . وهذا هو مايميز سلوك الأفراد فى ذلك العصر . وبينما ذهب كوندورسيه الى أن العقل غير قابل للتغير فقد أقحم عقله على الماضى محاولا تقدير ماوقع به من أخطاء . وتابعه فى ذلك سان سيمون ولكنه غفل مع ذلك ما التزمه من رأى فى أن العقل بالنسبة لعصر معين هو مسألة نسبية . فقد تصور جميع المجتمعات على غرار النظام الصناعى فى عصره ووصفها على أنها تتألف من عدد من رجال الدين اجتمعوا فيما بينهم ليضعوا مقدما المبادىء الدينية التى يرون فائدتها فى صيانة المجتمع وضمان سيره الى الأمام . وبما أن المصادفة والحرية قد استبعدتا فان كل مجتمع انما يرجع فى أصله الى خطة وضعت مقدما مماثلة لتلك التى يود سان سيمون أن يصنعها مجتمع القرن التاسع عشر .

---

(١) مذكرة فى علم الانسان ــ الفصلة الأولى .

(٢) المانوى نسبه إلى مانى حكيم فارسى منشىء لفرقة المانوية التى تجمع بين ثنوية زرادشت وعقيدة الفداء المسيحية أى أنها زرادشتية منصرة أو مسيحية مزردشه ، عاش فى القرن الثالث بعد الميلاد وقد استبق مانى فى مذهبه الصراع بين الخير والشر من ديانة زرادشت . والنسبة إليه هنا هو مما قصده المؤلف [المترجم] .

وقد آخذ سان سيمون عن ڤيك دازير فكرة التقدم البيولوجى التى تستند على زيادة التشابك والتعقد فى أجهزة الكائن الحى . واستخلص منها أن أفضل المعايير التى يقاس بها التقدم الاجتماعى هو اطراد الكمال فى النظم والأوضاع . ففى الأزمات التى يصبح من المتعذر فيها حصر المنازعات الاجتماعية والتى لم يعد بعد فيها مجال للنظم القائمة أن تتغلب عليها فان هذا يعتبر دليلا على أن تقدما جديدا يتحتم اجراؤه . ويتضح لنا من هذا موضع الخلاف بين جدلية سان سيمون وجدلية ماركس .فكل حادث من الحوادث الهامة يفترض ظهور بدعة عقلية سابقة . فالشعور سابق على الوقوع . واذا استخدمنا المصطلحات التى استعملها ماركس نقول ان الجزء الأعلى من البناء يتوقف على البناء الأصلى الواقع فى أسفله . فالأزمات من مهمتها أن تنبه العقل وتعمل على تهييجه واستحثاثه وهى ان لم تجد ما يثيرها يتردى العقل فى حالة من الركود والدعة يقنع فيها بما هو فيه فلا يجد ما يحمله على ابتكار وضع جديد فى الحياة الاجتماعية.وعلى ذلك فان للازمات دورا ايجابيا هاما،لأنها تتيح للعقل أن يسترد احساسه بالحاجة الى التقدم . وهكذا كان التقدم قبل القرن الخامس عشر تقدما «فى ذاته» . ولكنه صار منذ هذا التاريخ تقدما « من أجل ذاته » وان قيام المجتمع الصناعى الذى سيقضى نهائيا على عهد الأزمات المتعلقة بعصرنا الحديث يفترض أن يسبقه تقدم فى علم خاص هو علم الانسان كما يسبقه ظهور « الفكرة التى بلغت الحد الأقصى فى عمومها وشمولها » . وفى هذه الحالة يتسنى قيام فلسفة وضعية فى مقدورها أن تعيد تنظيم المجتمع .

هذا والرأى الذى ذهب اليه كونت عن التقدم طبق عليه قانون المراحل الثلاث التى أوحى له بهـا كل من الدكتور بوردان Burdan وسان سيمون . ولكنه فى تحليله النهائى للتقدم أخضعه لغريزة تلقائية تدفع بالانسان نحو الكمال . وهذه الغريزة تترجم عن نفسها فى عصور التاريخ باحلال العقل تدريجيا محل الخيال والتوفيق بين العقل والقلب وبين الادراك والعاطفة . فالتقدم هو وسيلة النظام وواسطته التى تمهد له الطريق . وهكذا نرى أن كونت فى نمو فكره وتطوره وعلى الأخص

فى فلسفته التالية التى انتهى اليها ، جرد التقدم من صفة القداسة التى نسبها اليه سان سيمون فصار محض أداة لاقرار النظام كما نرى كيف ارتقى شأن هذا النظام عنده حتى غدا هو الخير الأعظم **summum bonum** أى أن كونت فى هذه النقطة قطع الصلة التى كانت تربطه عن طـريق أستاذه ، بكوندورسيه . حقيقة أن النظام فى نظره هو مما أبدعه العقل ولكن العقل لم يعد سوى أداة طيعة تخدم مبدأ أرفع منه منزلة وأجل خطـرا .

والخلاف بين سان سيمون وماركس لايقتصر فحسب على قلبهما للقوى المحركة للتاريخ ولكنه يتضمن أيضا تباين نظريتهما الى الأدوار التاريخية الناجمة عن الصراع الاجتماعى . فالصراع عند ماركس هو الواسـطة الفعالة المحدثة للتغيير ولكنه عند سان سيمون من الدلالات الداعية اليه . وقد ترتب على ذلك أن عنصر التغيير عند ماركس يرتكز فى المجتمع وبعبارة أدق فى الطبقات الاجتماعية أو التركيب الطبقى ، بينما نجد أن هذا العنصر عند سان سيمون يرتكز فى أعمال السلطات الدينية والمدنية التى حركها هذا الصراع . واذا كانت هناك فى كتابات ماركس أية فكرة عن التقدم مما لم يفصح عنه باستخدام هذه الكلمة ، فهى لا تنحصر فى صوغه لفلسفة أكثر وضعية أو فى تنظيم للمجتمع أكثر دقة واحكاما ولكنها تنحصر فى الواقع فى عدد من الطبقات الاجتماعية القائمة التى تتجه نحو التناقص ، مما ينشأ عنه تضاؤل الخلافات وضعف حدتها الى أن يقضى نهائيا على هذه الطبقات وما يترتب على صراعها من المنازعات .

وقد أقلقت سان سيمون العلاقة السببية بين العلة والمعلول ، وهى العلاقة التى أغفلها كونت فيما بعد والتى ضرب عنها صفحا . وقد بدا لسان سيمون أن ظهور الوحدانية بعد تعدد الآلهة يدل فى نظره على أن التقدم ينحصر فى تحويل الأسباب المتعددة الى سبب واحد . واعتبر حالة العلم الحديث مماثلة للوثنية ، وتابع من سبقه من الموسوعيين فى اعتقاده أن بوسعه كشف العلة الأولى التى يتجه التقدم نحوها وذلك فى الجاذبية الكونية . وذهب الى أن فى كل مجتمع منذ عهد الفراعنة سلطة تعاقبية **Hiérarchie** تتألف من أقليـة من المـفكرين وأغلبية من المؤمنين .

ولوجود هوة عقلية بين الفريقين صار المؤمنون بحــــاجة الى دين أو اخلاقيات يستعينون بها فى حياتهم ، وتكفل للمجتمع ما يسمى «بالصحة الاجتماعية » .وأصبح تصور الأخلاق على هذا الشكل هو العـــلم السابع فى فلسفة كونت . وعند سان سيمون أن الواجب الذى يتعين أداؤه لعصره هو ملء الفراغ الناشىء عن انحلال المسيحية والتمــاس مايحل محلهــا من قيم مقدسة يجمع الكافة على احترامها . وفى مقدمتها العلم .

وقد كتب سان سيمون حوالى سنة ١٨٠٨ يقول : « سوف يتحتم علينا فى المستقبل أن نكسو العقائد العلمية فى صور وأشكال تضــفى عليها طابع القداسة.وعلينا ان نلقنها على هذه الصورة للاطفال من أبناء جميع الطبقات وان نعلمها للجهال من جميع الأعمار (١)» والقيمة التالية هى المحبة أو الاخاء الذى سيتحول عند كونت الى الايثار . وفى ســنة ١٨٢٥ أنشأ سيمون « المسيحية الجديدة » التى جعل منها كونت فيما بعد ديانة الانسانية ولكن فى ذلك الوقت كان سان سيمون قد أنقص قيمه المقدسة وقصرها على قيمة واحدة.وهى التضامن والاتحاد .وتهدف دياناته الجديدة الى التحسين المادى والمعنوى فى حياة الطبقات الكادحة. بيد ان هذا التحسين لا يتضمن الحرية ولا المساواة . « فالفكرة الغيبية الغامضة عن الحرية انما تناقض نمو الحضارة وتتعارض مع اقــامة نظام محكم جيد التنسيق حيث يقتضى هذا النظام ارتباط جميــع الأجزاء بالمجموع الكلى ارتباطا وثيقا واعتمادها عليه (٢) » . وسوف تحــرم آنذاك قراءة الكتاب المقدس لأنها « ستحمل المحكومين فى المجتمع على اقرار فكرة المساواة التى تعد فــكرة مســتحيلة التنفيذ على وجــه الاطلاق (٣).وهكذا ينتهى الحال بديانة الوضعين الى أن تغدو امشاجا من المحبة الالهية للبشر و نظام الحكم الدينى (الثيوقراطى) .

(١) مقدمة للمؤلفات العلمية فى القرن التاسع عشر .
(٢) النظام الصناعى .
(٣) المسيحية الجديدة .

وقد شبه سان سيمون الفرد الذى حرم حريته وعمى عن المساواة بعجلة الساعة المسيرة فى حركاتها قسرا واضطرارا . بل أنكر كونت فيما بعد على الفرد حريته فى حركاته الطبيعية ، اذ يقول : ليس فى الامكان ان نحلل المجتمع وأن نقسمه الى أفراد الا اذا تيسر لنا أن نحلل سطحا هندسيا ونقسمه الى خطوط وأن نقسم كل خط منها الى نقط (١) » .

وعلى ذلك فقد وقع عبء التقدم على عاتق السلطات الدينية وحدها كما وقع عبء انفاذه وتحقيقه على السلطات المدنية . ولم يعد مثل هذا التقدم بعد قادرا سواء على تعديل نظام المجتمع الصناعى الذى ألف أن يستجيب للعلم ، ولا على اقرار المسيحية الجديدة التى وصفها سان سيمون بأنها «قطعية نهائية» ومع ذلك فان التقدم ـ فيما يبدو ـ لايزال يسمح بمزاولة البحث العلمى ، ولو أن كونت قصره فى مجتمعه على البحث عن حاجاته الاجتماعية ومايتعلق منها بنظمه وأوضاعه .

وفى هذه المرحلة نجد أن المجتمع الذى ينشده الوضعيون يضم أولئك الدعاة من أنصار الحكم الدينى الذين هم أشد الناس عداوة لكل تقدم ثم ينتهى الى اقامة نظام مقدس جامد لا يعتوره أى تغيير أو تبديل . ولعل من الميسور أن نجد هنا تقاربا وثيقا بين جدلية التقدم عند هيجل والتقدم عند الفلاسفة الوضعيين . فكل من الفريقين يقودنا الى مجتمع مغلق فى كل من الزمان والمكان . ـ ويحتكر كل مجتمع منهما فكرة يزعم أنها فكرة مطلقة وقطعية . وسيؤدى هذا بطبيعة الحال الى ازالة أية فكرة أخرى ليس لها من أثر الا اذا تحققت فى الزمان والمكان. والفرد الذى يتصوره الوضعيون هو مايمكن أن يسمى « بالرجل الوظيفى » الذى يندمج اندماجا تاما فى النظام التعاقبى الفنى Hiérarschie Technique فى أية مؤسسة صناعية . وعلى المجتمع الصناعى عند الوضعيين أن ينتج فورا وعلى نطاق واسع عددا كبيرا من هؤلاء الأفراد على جميع المستويات من القدرة والكفاية حتى يتكامل بناء هرمهم الاجتماعى .

(١) مقال عن العقل الوضعى .

وعلينا أن نقابل هنا بين الصروح التى تخيل انشاءها سان سيمون وأتباعه وبين ماقاله عنها فوربيه Fourier العدو اللدود للفلاسفة الوضعيين : «لقد التقطوا قليلا من الآثار العتيقةالبالية وحاولوا التأليف بينها وأعادوا طلاءها بالملاط ووضعوها على المسرح للاستعانة بها فىاثارة الدهماء،ثم أضافوا اليها قليلا من الخرق المهلهلة التىتمثل دعاواهم فى الالحاد الدينى ليأخذها الناس على أنها فنون الترابط والاجتماع [1] ». وقد وجد أن فكرتهم عن التقدم انما هى فكرة رذلة فاسدة . واتهمهم بأنهم يحاولون أن يقيموا على أطلال الملكية « نظرية باطلة مبهرجة تتألف من المحبة والتعاطف وماهى الا تعميم لنظام الحبوس والأوقاف والقوانين الزراعية [2] » . وهى انتقادات سايرها الأحرار . ولكن فوربيه مضىالى أبعد من هذا . فقد صب لعناته على تلك العلوم « المبهمة » و «المتمردة» يقصد بها العلوم الاجتماعية التى يعتز بها الوضعيون . ذلك لأن تلك العلوم انما تستخدم « لاطالة أمد الجحيم الاجتماعى » ، ولا توحى الا « بتقدم هو أشبه بتعاريج زعانف السرطان » . وقد جلجل فى تنديده بالوضعيين اذ يقول : « ان لهم من مشاغلهم مايصرفهم عن تبديدالظلمات التى تحيط بالعقل الانسانى ، انه يثوى فى هذه الغواشى ، يهدهدونه للنعاس ويعللونه بأوهام التقدم وأخيلته [3] » .

ومع ذلك فقد كان فوربيه من أنصار التقدم اذ يقول : « يمكن للمجتمع أن يسير قدما الى الأمام كما يجوز أن ينكص ويعود القهقرى. ولذلك لامناص من وضع قواعد ثابتة يركن اليها ، نميز بها التقدم من الانحلال [4] » . وهو يرفض أن يستخلص تلك القواعد من النزعة العقلية التى تميز بها القرن الثامن عشر ، لأن اخفاق الثورة الفرنسية أثبت لنا تهافت هذه النزعة وافلاسها . ولذلك جد فى البحث عن بديل

(١) « حراقات التقدم » فى مجلة Le Phalanstère عدد أغسطس سنة ١٨٣٢ .
(٢) حبائل الدجل عند شيعتى سان سيمون واون Owen
(٣) « سبل الظلمات والضالة عند الناس » فى مجلة Le Phalanstère عدد فبراير سنة ١٨٣٤ .
(٤) « غموض دعاة التقدم » فى مجلة Le Phalanstère عدد سبتمبر سنه ١٨٣٣

لها فى مبدأ القول بحيوية المادة Hylozoïsme الذى أخذه جملة أو تفصيلا عن سويدنبورجSwedenborg وعن الفرق الداعية الى الاحياء الدينى وعن شيلنج Schelling . وعنده أن مبدأ الاجتماع بين الناس وترابطهم لاقيمة له مالم يكن مظهرا على كوكب الأرض وفى المجتمع لقانون الجاذبية المحرك للكون والذى يحكم الكائنات الحية كافة . ويمكن تعريفه بأنه « الايقاع الموسيقى التلقائى بين الخلق والخالق (١)» وقد طبق فوريبه على الحياة الدنيا الفكرة الرواقية الخاصة « بالسنة الكبرى » التى تتقاسمها فترتان متساويتان للتقدم والانحلال فى نسق دورى وفى نهاية دور الانحلال سيهاجر الجنس البشرى الى الكواكب الأخرى .

وعرف فورييه التقدم بأنه مرور من مرحلة الى أخرى فى الدور الأول . وحين يتطرق الفساد الى الحضارة أو تبلغ من الكبر عتيا عليها أن تفسح الطريق لنوع من الاقطاع الصناعى . وهذا يتخلى بدوره ليحل محله « التوافق والانسجام » . وتشارك الطبيعة فى التقدم بما تجريه من تغييرات ، تصحب مايحدث من نظائرها للجنس البشرى . والقوة التى تدفع بالتقدم الانسانى الى الأمام هى قمع الأهواء والشهوات. ولن يجد المجتمع توازنا جديدا الا بعد تقارب العقل مع الأهواء .والعقل هنا هو الشعور بالجاذبية الكونية والأهواء تتجه دائما نحو الخير والصلاح وانما يفسدها المجتمع .

ان فورييه بابتدائه بهذه المقدمة التى كانت سترضى هيلفيتيس Helvetius ضم اليها الأهواء ونسقها تنسيقا جعل منها أكبر قوة فعالة فى معترك النضال لتحقيق أكبر قدر من الكمال للمجتمعات البشرية .وعن طريق الأهواء ، اعتقد فورييه أن بوسعه ازالة التناقض بين الفرد والمجتمع . أما ماذهب اليه سان سيمون من اندماج الفرد فى النظام التعاقبى للمجتمع فقد عارضه فورييه باقراره المشاركة الحرة للفرد فى الحياة الاجتماعية التى اعتبرها مفيدة له « وجذابة » وعلى ذلك لم

(١) نظرية الوحدة العالميه الجزء الثانى .

يعد هناك مايدعو الى وصف المجتمعات البشرية بالقداسة . اذ أن فورييه نحل هذه الصفة للكون المؤله ، الذى يعتبر الفرد جزءا من أجزائه وذلك عن طريق مايعتلج فى نفسه من أهواء تعد عنصرا مطلقا دائما يزيد فى اطراد هنائه وسعادته .

وبوسع المرء ان يجد فى عصور الانتقال المتميزة بوقوع هذه التغييرات العظيمة المجتمعة أن يجد من الأفكار والعقائد مايعكس الآمال المشتركة فى مستقبل أكثر توافقا وانسجاما . وكم يشوقنا أن نعقدموازنة بين أفكار التقدم فى القرن التاسع عشر والحركات المهدية [١] التىغلبت على القرن الثامن عشر « والقرن السادس عشر » . فالعصر الثالث عند يواقيم الفيورى Joachim de Fiore[٢] الذى يحكمه الفارقليطParaclet يشبه الدولة الوضعية عند كونت ، والحكومة الدينية عند لورو كما يشبه مبدأ التوافق فى نظرية فورييه ، والمجتمع الشيوعى الذى خططه ماركس ، والعالم الرشيد عند كوندورسيه . وفى كل نظام من هذه النظم المثالية يهيمن عليها الروح القدس بصورة أو بأخرى .

وتكشف لنا هذه التصورات على تنوعها الآمال المشتركة فى ايجاد توافق اجتماعى واستخلاصه من حالة الفوضى القائمة . وأسند كل فيلسوف ومصلح الى هذا التوافق ماينشد من معان يفترق فيها عن غيره بيد أن هذه المعانى تتلاقى مع عقائد العصر الشائعة التى تتضمن كثيرا من الدلالات الوجدانية بقدر مالها من دلالات عقلية . ويتوقف الانسجام

---

(١) فى الأصل millénaires ويقصد بها الألفية نسبة إلى حكم المسيح للعالم بعد انقضاء ألف عام وتستعمل كلمة Millennium للدلالة على فترة فى المستقبل يسود فيها السلام الدائم على سطح الأرض . وأقرب ترجمة لها إلى اللغة العربية هى ما ينسب إلى الحركات المهدية التى تملأ الأرض عدلا كما ملئت جوراً . وأول من عبر عن هذه الفكرة حكماء مصر فى أواخر عهد الدولة القديمة [المترجم] .

(٢) يواقيم الفيورى أو الفلورى (١١٣٠ - ١٢٠٢) أنشأ طريقة دينية وسافر إلى الأرض المقدسة وكان أول رئيس للدير الفيورى وأدار عدداً كبيرا من الأديرة ووضع لها نظماً تسير عليها أقرها البابا سلستان الثالث وتنسب إليه تنبؤات اكسبته لقب نبى [المترجم] .

المنشود على مايرسم لهذا التقدم من صور متخيلة . فاذا لم يكن التقدم سوى وسيلة أو واسطة فسوف يتلاشى أخيرا فى النظام الختامى الذى تتجه الآمال اليه . واذا أضفى على التقدم طابع القداسة وكان مصحوبا بطاقة وجدانية عارمة تقتضى بذل التضحيات فسيبقى مع النظام الجديد الذى يكون آنذاك قابلا للتطور .

وتجمع غالبية المؤلفين الاشتراكيين فى هذا العصر (فيما عدا برودون الى حد ما) على أن مصلحة كل من الفرد والمجتمع انما هى مصلحة واحدة ولكنهم كانوا يعتقدون أن عملية توحيد المصالح الفردية والاجتماعية لن تنتهى الى غاية وأن حاجة الفرد الى تخطى نواحى قصوره ستجد دائما مايشبعها فى وحدة مصلحته مع المجتمع . وهذا هو ماجال بخاطر أولئك المؤلفين الذين صوروا التقدم كفكرة غامضة أو نظروا اليه باعتباره احدى الوسائط التى تشبع من عواطف البشر وأهوائهم مالا تضعف حدته ولا يخمد أواره .

لقد رأينا أن فكرة التقدم الشامل للجنس البشرى كافة كان مصدرها الوحيد كثرة ماحدث من التغيرات العجيبة التى تميز بها مطلع القرن التاسع عشر . وعلى الرغم من المنازعات الداخلية وأحيانا بسببها أدى التقدم فى ميادين العلم والتكنولوجيا الى تحسينات كثيرة فى الحياة المادية للجماهير مما ينقض تنبؤات ماركس . وقد بدا وقتئذ أن الحضارة الأوروبية لاتعرف حدودا تنتهى اليها فى توسعها الجغرافى ، وان طرائق الأوروبيين فى الفكر والعمل ستفرض نفسها على شعوب الأرض قاطبة. وهكذا تتحقق أحلام الوحدة البشرية الأصلية التى طالما لازمت العقل الانسانى خلال آلاف السنين . فما يتعلق بالأوروبيين من مبادىء سياسية وقواعد خلقية بل وتصورات المدن الفاضلة Utopies التى داعبت خيالهم ستغدو ملكا مشاعا للانسانية بأسرها . كما أن ندرة الحروب فى أوروبا نفسها وقصر المدة التى تستغرقها والانتقال التدريجى للقيادة السياسية الى الجماهير فى الأمم الأوربية مما يتعذر نكوصه كانت كلها من الظواهر المبشرة ــ فيما يبدو ــ بقرب عهد الاخاء البشرى . وظهر فى نفس الوقت أن اصلاح النظم العتيقة وتقويم العادات البالية سيمهد

السبيل الى تحرير الفرد عقليا وخلقيا وجنسيا . هذا هو التراث الذى خلفه لنا القرن التاسع عشر .

بيد أن تجمع هذه الاتجاهات واتساع نطاقها توقفا فجأة فى القرن العشرين . فان التقدم العلمى فى هذا القرن زعزع فكرة الحتمية التى طابت لها النفس الانسانية وأطمأنت اليها . كما أبعد التفسير العلمى للنماذج والصور المقبولة التى ظلت لفترة ما مألوفة لدى غالبية الأذهان. ومن ثم خلقت هذه التطورات هوة سحيقة تفصل ما بين حقائق الحياة الواقعة ، وصروح التصورات التى أقامها العقل . نلتمس هذا فيماأوضحه كورنو Cournot فى خواطره القلقة المثيرة التى كشف فيها عن التعارض بين الحيوية vitalisme والعقلية rationalisme . فقد صار التقدم التكنولوجى كما تنبأ نيتشه Nietzsche واسطة قدرتها على الهدم والتدمير أعظم منها بكثير على الانشاء والبناء . فالتقدم فىوسائل التخريب قطع أشواطا حثيثة لاحد لسرعتها واتساعها اذا قيست بالتقدم فى وسائل التعمير . فالحروب الداخلية والخارجية لم تفق فحسب فى شمولها وضخامتها وطول مدتها ما أدركه الناس عنها فى القرن التاسع عشر ولكنها أحيت من جديد المشاعر الهمجية السابقة ، فأزالت القشرة الرقيقة من الحضارة التى كان لايتصور رجال هذا القرن زوالها . اذ كانت فكرة التقدم تستند فى نظرهم على أسس مستقرة ودعائم وطيدة أقيم عليها صرح الحضارة .

لقد انقطع فجأة ذلك الالتقاء بين التقدم التكنولوجى وانتشار النظم الحرة الذى يعد من الظواهر التى اختصت بها أوروبا وحدها . فالأمم الجديدة فى القارات المختلفة تأخذ حالياعنأوروباالهرمة طرائقها التكنولوجية . ولكنها تصطنعها فى سياق سياسى واقتصادى يغاير مغايرة تامة سياقها الأوروبى . وأخيرا نجد العالم وقد تقسمه طرازان متميزان من المجتمعات ، يعيش كل منهما منعزلا عن الآخر ، لكل منهما من المفاهيم فى العلاقات الانسانية ومركز الفرد مايجعل طرق الاتصال بينهما فى اطار من الموضوعية وعدم التحيز ، محفوفة بكثير من العقبات والمصاعب التى يوشك التغلب عليها أن يكون متعذرا ففى

تلك البلاد التى يحتفظ فيها المجتمع لنفسه بكل عناصر المبادأة والتى تقصر مهمة الفرد فيها على وظيفته الاجتماعية وحدها ،تحتكر السلطات السياسية والادارية الحقائق الموضوعية لمصالحها الداخلية الخاصة ولا تدع لبقية أفراد المجتمع الا ما كان له مسحة من الحق فى سبيل صيانة المجتمع ككل والحفاظ عليه .

وليس هناك حاليا من هدف مشترك يوحد بين جميع البشر،ويخلو فى نفس الوقت من أى تدخل حكومى . كما لاتوجد حركة تلقائيةتتجه نحو تكوين وحدات اجتماعية أكبر حجما . فاذا امتنع هذا التلاقى والتوسع ، فليس فى مقدورنا أن نتحدث حديثا مجديا عن التقدم بمدلولات القرن الماضى ، وهى مدلولات الاطلاق والحتمية والشمول واستحالة النكوص ، فعالمنا الراهن توزعته الانقسامات ورانت عليه الفوضى وامتلأ بالاحتمالات التى يتعذر التنبؤ بها . فغاياتنا أصبحت غامضة مستغلقة ، بينما قطعت وسائطنا شوطا كبيرا فى سبيل التقدم . ومادمنا قد استربنا فيما نهدف اليه فليس فى مقدورنا أن نستخلص من هذه الغايات مذهبيات منسقة مماثلة لتلك التى نمقها الأوروبيون فى القرن التاسع عشر وزعموا أنها تؤول الظواهر التاريخية تأويلا كاملا .

جون جوزيف ساوندرز

الرحل بناة الإمبراطوريات

موازنة بين الفتوحات العربية والمغولية

ترجمة : محمد على أبو درة

يسجل التاريخ الكثير من الهجمات والغزوات التى قام بها الرحل المتبربرون من السهوب والصحارى على البلاد المتحضرة . وفى بعض الأحوال قلب الغزاة دولا ذات نظام ، كما فعل الهكسوس فى مصر ، والافتاليون (الهون البيض) فى شمال الهند ، والكين فى شمال الصين . وفى حالات أخرى صد الغزاة عن الأراضى التى أغاروا عليها، كما صدت قبائل الهون عن الامبراطورية الرومانية ، وصد الآفار عن بيزنطة وأرض الفرنجة . وأحيانا نبذ المتبربرون همجيتهم ورقوا مدارج المدنية كما فعل المجر والأتراك العثمانيون ، فى حين بقى آخرون رعويين أميين الى النهاية مثل السكوذيين : (١) Scythians والكومبين (٢) Cumans . ومن بين هؤلاء المتبربرين الرحل برز فريقان خلقا امبراطوريات عالمية نتيجة فتوحات لايزال مداها وضخامتها يبهران الخيال ، وهذان هما العرب فى القرن السابع ، والمغول فى القرن الثالث

(١) اسكوذيا إقليم قديم فى جنوب شرق اوربا وفى آسيا لم تعرف حدوده على التحقيق . (المترجم)

(٢) كوما اسم مدينة قديمة فى جنوب غرب إيطاليا كانت تقع على خليج نابلى ، احتلها الإغريق . (المترجم)

عشر . وقد خلقت منجزاتهم الرائعة مشكلات تتعلق بالروابط ونشوء العلاقات بين المجتمعات المتنقلة والمجتمعات المقيمة الثابتة ، كما تتعلق بطبيعة «الانطلاقات» التى تحمل الشعوب الرعوية على الخروج من أوطانها ، لا لمجرد الاغارة والسلب والنهب ، بل لفرض السيطرة السياسية على جيرانهم المتحضرين . وان الفتوحات العربية والمغولية لتثير هذا التساؤل أيضا :

لم مهد الأولون (العرب) الأرض لاقامة ثقافة عالمية جديدة متميزة ، على حين لم يفعل المغول شيئا من ذلك؟

وإن المؤرخ الذى يحاول الاجابة عن هذه التساؤلات الكثيرة التى يثيرها تسلط هؤلاء الرحل وسيطرتهم ليواجه منذ البداية تناقضا مروعا فى الوثائق ، فالحق ان لم يصل الينا أية بيانات معاصرة عن الفتوحات العربية . ومؤرخو أواخر القرن الثامن من البيزنيطين والعرب هم أول « شهود عيان » لدينا عن فتوحات القرن السابع (١). ومن ثم لانستطيع أن نسترجع « وقع » هذا السيل المتدفق من الصحراء العربية ، أو أن ندرك كيف انعكس على بنى الانسان وكيف تأثروا به ، بمثل الطريقة التى استطعنا بها بفضل رسائل سيدونياس أبوللنياريس (٢) ادراك الأثر الذى تركه غزو القوط لبلاد الغال على حياة القروى الغالى ــ الرومانى المهذب فى تلك البلاد . أما انقضاض المغول على المدن فقد حدث ــ على النقيض مما سبق ــ فى وضح التاريخ . وان الصينيين والفرس والفرنجة والأرمن ليقصون علينا كل ماحدث ، وكانوا يدونون مارأوا وما سمعوا فى حينه ، وقد جاب التجار والارساليات طول آسيا وعرضها والتقوا بزعماء المغول ، وشاهدوا أعمال القوة الحربية الجبارة التى خلقتها عبقرية جنكيز خان ، فمعلوماتنا فى هذه

---

(١) أول بيان عربى بقى لنا عن الفتوح هو كتاب « فتوح البلدان » للبلاذرى الذى توفى عام ٨٩٢ .

(٢) Sidonius Apollinars أسقف مسيحى ولد فى مدينة ليون ٤٣٠ عاش فى القرن الخامس اشتهر بقصائده وكتاباته التى تلقى الضوء على التاريخ الرومانى وتصور غارات القوط على الدولة الرومانية فى ذاك العصر . (المترجم)

الحالة غزيرة الى حد مدهش ، كما أنها مؤسسة على مشاهدات رجال أذكياء متعلمين ينتمون الى عدة أجناس من الجويني[1] الموظف الفارسي الكبير ، الى وليم روبروك الراهب الفرنسسكاني الفلمنكي .

وبهذا الحذر ماثلا في أذهاننا يمكن أن تتناول المسألة الأولى :ما الذي قدح الزناد لهذه الانفجارات ؟

وقد يجدر بنا أن نتذكر أن غالبية الجنس البشري في العصور القديمة والوسطى لم تكن تنتمي الى مجتمعات مستقرة ، بل كانوا — على حد التعبير الاغريقي الروماني — متبربرين : من صيادي الحيوانات أو الأسماك أو من الرعاة ، يعيشون في الخيام أو في الغابات ، تتحكم فيهم العادات القبلية ، ولايعرفون شيئا عن حياة محددة باقليم ، كما كانوا عاجزين عن بناء المدن ، محرومين من أدب مدون .أما المدنيات (الصينية والهندية والفارسية والاغريقية والرومانية) ، فكانت مجرد حالات فردية في تيه الهمجية ، وكانت دوما مهددة بغارات الرحل .وعلى الرغم من أن هذه الشعوب البدائية كانت منتشرة في أقليم السهوب الواسع الممتد من السودان لى منغوليا ، فان وسط آسيا كان دائما مهد القبائل الرحل منذ أيام هيونج — نو (Hiung - Nu) ، ويوتشي (Yue - chi) قبل العصر المسيحي ، الى أيام قبليتي قلمق وأزبك في القرنين السادس عشر والسابع عشر .وذلك أن الشعوب السوداء في السودان كانت منعزلة عن الاطراف لمتحضرة في شمال أفريقيا لوجود لقفار الموحشة في الصحراء الكبرى الأفريقية ، أما البربر الذين لم يتيسر ترويضهم والذين كانوا يقطنون شمال هذه الصحراء الكبرى فهم وان انطلقوا أحيانا الى الساحل الا أنهم لم يركبوا البحر ليهددوا أوربا قط ، الا عندما استعان بهم العرب في القرنين السابع والثامن وقادوهم لفتح أسبانيا وغزو فرنسا .

ولم يحدث الا مرة واحدة — وواحدة فقط — أن تدفق الرحل من

(١) علاء الدين عطا الملك الجويني ، القرن الرابع عشر ، مؤلف تاريخ جهانكشاى ، ترجه إلى الفرنسية كاترمير باسم « تاريخ المغول في فارس » .

شبه الجزيرة العربية ، لقد كانت غارات البدو من مدن سوريا والعراق مستمرة منذ فجر التاريخ ، وربما تمكنت قبيلة عربية من قلب مملكة شبه متحضرة على حافة الصحراء ، كما فعل النبط فى البتراء أو قبيلة بالميرا فى مملكة تدمر ، ولكن لم يقدر للفتوح وجود الا بظهور الاسلام . وكان المألوف منذ جيل مضى أن يؤمن من المؤرخون على نظرية كايتانى ويكر ، (Becker - Caetani) فى دراساتهما عن الشرق والعرب والاسلام) ومؤداها أن هذه الفتوحات يمكن تفسيرها تفسيرا كليا تقريبا على أساس اقتصادى . وأن رسالة النبى محمد لم تكن الا مناسبة طارئة فقط ، ولم تكن سببا لهذه الفتوحات . وقيل أن عدد السكان فى بلاد العرب كان فى ازدياد ، وأن التقلبات الجوية كانت سببا فى امتداد رقعة الصحراء على حساب المدن ، ومن ثم عجلت بانهيار المجتمع الزراعى القديم فى اليمن ، وآية ذلك حادثة « سيل العرم وانفجار سد مأرب » المشهورة فى القرن السادس وان حركة التنقل والرحيل وقد نشطت ، وان نقص الطعام والمرعى دفع البدو الى انتهاج سياسة التوسع الحربى صوب الشمال . وكأنى بمؤيدى هذه النظرية يقولون انه كان لابد من حدوث هذه الفتوحات العربية حتى ولو لم يقدر للاسلام ظهور . وزيادة فى تدعيم وجهة نظرهم من أن للدين الجديد وزنا قليلا — ان لم يكن له وزن قط — فى موضوع الفتوحات ،يشيرون الى ان البدوى العادى ذو سمعة سيئة فى تمسكه بعرض الدنيا وليس له عقيدة دينية راسخة ، وأن الغزاة لم يبذلوا أية محاولة لادخال الدين الجديد الذى اعتنقوه حديثا الى البلاد التى فتحوها . ان هذه الاعتبارات لم يعد لها من قوة الاقناع ماكان لها منذ خمسين عاما : فالاسلام كان لهؤلاء البدو حافزا ، وكان صرخة مدوية جامعة لشملهم ، ووحدة لم يسبق لها مثيل بين العرب ، وعلى الرغم من أنه يجدر عدم تجاهل الدوافع الاقتصادية ، فانه لم يكن من المحتمل ان يصمد هذا الجهد الجبار البعيد المدى على هذا النحو دون دافع من الحماسة الدينية (١)

(١) إن الفكر الإسلامى ذلك هو الذى غرس فى العرب نظرة التطلع إلى الخارج تلك النظرة ، التى مكنتهم من الاتحاد إلى حد القدرة على هزيمة امبراطوريتى الروم=

ومن المسلم به أن الاسلام عقيدة نشأت فى المدينة اعتنقها البدو نتيجة للمصلحة الشخصية أكثر مما اعتنقوها لاقناع أصيل ، ولكن الفتوحات تولى قيادتها رجال من المدينة مؤمنون ايمانا خالصا مثل أبى بكر وعمر، رأوا فى اخلاص وثقة ان الله منح شعبهم السيادة على العالم .

وحتى لو تقبلنا النظرية القائلة بأن التصميم على غزو أراضى الروم والفرس كان نتيجة مباشرة للردة ، فان وجود الاسلام ضرورة حتمية لتفسير هذا الذى حدث : ذلك ان كثيرا من القبائل التى كانت قد آمنت بالرسول فى حياته ، انكرت الولاء ، لجماعة المسلمين بعد وفاته، على أساس أن عهدهم له كان شخصيا تماما ، ولا يربطهم بالولاء لخلفائه . وهذا الخروج عن الاسلام المعروف بالردة ، أى الروق ، قاومه زعماء المدينة ، وأخمدت الفتنة فى شيء من العناء ، ومهما يكن من أمر ، فقد أيقن أبو بكر وعمر أن خير وسيلة للابقاء على البدو فى قبضة الاسلام هو اثارة غريزتهم الحربية وتجنيدهم فى مغامرة عامة نافعة الا وهى الفتوح الخارجية ، ومن ثم اتخذ القرار الخطير بتوجيه الحملات الى العراق وسوريا ، وهذا القرار يعنى أن الاسلام لن يبقى منطويا محصورا فى شبه جزيرة العرب . وقد يراودنا الشك فى أن هذه الحقيقة كاملة، ولكن لايمكن بحال من الأحوال استبعاد العقيدة الدينية أو اغفال شأنها فى هذه القضية « ان الجنة أمامكم والشيطان والجحيم وراءكم» تلك صرخة لاشك كان لها شيء من القيمة المعنوية أو الدعائية ، ولم يسبق تحريض جيوش العرب على هذه الصورة . ولما تولى الخلافة عثمان بن عفان فى ٦٤٤ عمل على جمع القرآن الكريم فى المصحف الجامع ، ذلك أن كثيرا من الحفاظ كانوا قد استشهدوا فى المعارك ، وكان هناك خطر من ضياع النص الكامل للكتاب الكريم . أليس من المؤكد أن هذا العمل دلالة على قوة البواعث الدينية ؟!

= والفرس ، وربما كان كثير منهم مهتما بأمر الغنائم لشخصه . ولكن رجالا لا يعنيهم من أمر الهجمات والغارات إلا الغنائم لا يمكن أن تقوم بينهم وحدة كما حدث بين العرب :
W. Montgomry watt. «Economic and Social Aspects of the Origin of Islam » « Islamic Quarterly », 1, 1954.

صحيح ولاشك أن هذا النجاح المذهل الذى أصابه الفاتحون العرب يرجع جزء منه الى ضعف وتفكك الدول المتحضرة التى كانت هدفا لهجومهم . فقد اشتبك الروم والفرس فى حرب دامت خمسة وعشرين سنة ، حتى عجز الفريقان بعدها عن مواصلة القتال ، وأنهكت الحرب مملكة الساسانيين حتى انهارت ـ كما انهارت روسيا ١٩١٧ ـ وكان حظ الامبراطورية المسيحية من القوة أكبر ، فان هرقل كان قد بعث فيها شيئا من التماسك . ولكن الخلافات الدينية مزقتها ، فان الاقباط والسريان ـ ويكادون كلهم الى آخر رجل فيهم ، يكونون من اليعاقبة لم يطيقوا الحرب من أجل سادتهم الروم الارثوذكس الذين اضطهدوا كنيستهم ، ولكن يجب أن نضع فى الاعتبار الى جانب هذا أن العرب لم يكن لديهم أساليب حربية راقية ، ولم يكن لهم سابقة عهد بالنظام العسكرى ، لقد واتتهم الابل بقدرة كبيرة على خفة الحركة ، ولكنهم لم يستخدموا « أسلحة سرية ضد عدوهم ، والحق أن قصورهم كان رهيبا فى كل شىء اللهم الا الأسلحة الصغيرة ، ولم يكن لديهم فى بادىء الأمر شىء من آلات الحصار التى يستطيعون بها ضرب الأماكن المحصنة وليس لدينا معلومات دقيقة عن عدد جيوشهم ، ولكن تفوقهم فى العدد على الجيوش التى ألقى بها امبراطور الروم وشاه الفرس الى الميدان أمر بعيد الاحتمال ، وفوق ذلك فان أشد مايبعث على الدهشة والعجب ليس هو نجاح العرب فى البداية ، بل هو استمرار التقدم المظفر الذى دفع بهم شرقا عبر دجلة وسيحون والسند ، وغربا حول الشواطىء الجنوبية للبحر المتوسط ، وقد لقوا أشد مقاومة عنادا ، لامن جيوش من هذه الأمم المتحضرة ، بل من أمثالهم من الأقوام الرحل مثل البربر والترك . واستمر زحف العرب على الحدود حتى فى الوقت الذى كانت تستمر فيه المنازعات الداخلية والحروب الأهلية فى بلادهم ، ومن ثم يكون من المحقق أن هناك شعورا داخليا قويا كان يدفع بهم الى الأمام ولابد أن يكون الاسلام وحده هو الذى أمدهم به

ومن ثم نجرؤ على أن نقرر المبدأ الآتى : وهو أن هجمات الرحل تبلغ ذروتها حين يحركها جزئيا دافع دينى قوى .

كيف اذن يصدق هذا المبدأ على المغول ؟

ويبدو لأول وهلة أن دافع الايمان الذى ألهب العرب ـ قادتهم أن لم يكن كلهم ـ يبدو أن هذا الوازع كان يعوز المغول . فقد كان محمد رسولا نبيا ، أما جنكيز خان فلم يكن الامحاربا . ولكنا ، رغم ذلك ، لو دققنا البحث لوجدنا دلالة واضحة على وجود دافع قوى وراء فتوح المغول . وقد اختلفت الديانة القديمة لسكان سهوب آسيا عن تلك التى قامت فى صحراء العرب فى خاصية هامة واحدة ، فقد اشترك المغول مع البدو فى عبادة الطبيعة ، بيد أن شعوب المغول التركمان الذين كانوا ينتشرون فى المساحات الشاسعة فى قلب آسيا ، اعتقدوا اعتقادا راسخا بأنه قدر عليهم أن يحكموا الدنيا بأسرها بزعامة تنجرى ·Tengri· اله السماء ، فقديما فى عام ٥٨٤ كتب خاقان الترك الى امبراطور الصين يسمى نفسه « وليد السماء ، ابن سماء امبراطور أمة الترك العظيمة». وبعد ذلك بجيل واحد سجل أحد خلفائه على نقوش أرخون الشهيرة « عندما خلقت القبة الزرقاء ، والأرض السوداء من تحتها ظهر البشر الى الوجود بينهما وحكم أسلافى بنى الانسان » . ولاشك أن فكرة العالمية السياسية الدينية مدينة الى حد ما لنفوذ الصين التى كان امبراطورها أيضا «ابن السماء» يحكم بتفويض منها . أما الخاقان فهو الممثل المؤله للاله «تنجرى» . وسهل الانتصار الحربى على القبائل المجاورة أو على الصين وجود الأمل والتطلع الى سيادة العالم وتملكه ، وهو القدر المقدور الذى يجب أن تبادر الى النهوض به تلك القبيلة أو مجموعة القبائل الظافرة . وبقيت هذه المعتقدات والأفكار حتى بعد تحول بعض الشعوب المغولية التركمانية الى الاسلام أو المسيحية النسطورية أو البوذية ، : بقيت فى أنقى وأقوى صورها بين المغول الاقحاح الذين تمسكوا حتى فى عهد جنكيز خان بديانة أسلافهم غير متأثرين باتصالهم بالديانات الكبرى . كما أن الانتصارات الباهرة فى عهد جنكيز خان أقنعته وأقنعت شعبه بأن السيطرة على العالم كانت لهم ، لأن السماء هكذا قررت وقدرت ، ومقاومتهم فى ذلك هى مقاومة للسماء ذاتها ولا مناص من العقاب عليها ، ومحال

أن نرتاب فى أن هذه العقيدة الراسخة كانت مصدر قوة معنوية هائلة للمغول . وما أن أظهر جنكيزخان قدرته على الغزو والفتح حتى أيقنوا أن يومهم قد وافى ، وألا شىء يمكن أن يقف فى طريقهم .

ولم يدون جنكيز خان كتابا مقدسا ، ولكنه دون « الياسة » (الياساق) (The Yasa) أو مجموعة القوانين التى أعلنها عند توليه السلطة العليا فى كورلتاى فى ١٢٠٦ . ومذ ذلك الحين نظر الشعب الى الياسة على أنها شريعة سماوية . ومن العسير أن نضع لمجموعة القوانين هذه تقديرا عادلا ، فانه لايعرف أن نسخة كاملة موجودة الآن منها ، ولم يصل الينا منها الا أجزاء صغيرة وتدترج المواد فيها من التوصية الكريمة بالتسامح مع كل العقائد الى التفصيل فى تنظيم الجيش ، وفرض الاعدام عقابا للسرقة والزنا ، وافلاس التاجر للمرة الثالثة . وتنعكس الخرافات البدائية الساذجة العجيبة حول العناصر الخفية فى التحريم الشديد للتبول فى الماء أو على الرماد ، وغسل الثياب فى القنوات الجارية . والمفروض أن قوانين الياسة وضعت لمواجهة احتياجات امبراطورية آخذة فى لتوسع ولتفرض فرضا من أعلى، أكثر منها لتتمشى مع قانون الأعراف القبلية ، ولتساعد على ربط العديد من الأمم التى أصبحت الآن تحت امرة المغول ، وقد عين جغتاى — بن جنكيز خان — حاميا خاصا للياسة . وحفظت نسخ منها فى خزائن كبار المغول ، وكانوا يرجعون اليها لاستشارتها فى بعض الأحيان ، وكأنها الوحى المنزل ، وبدأ كل خان — ملك — حكمه بأن يقرر فى مهابة وخشوع سريانها . وكم تجمعت الأساطير حول الياسة . فالمؤرخ الأرمنى جريجورى أكثر يقول أن أحد الملائكة ظهر لجنكيز خان فى صورة نسر ذى ريش ذهبى وأقرأه الياسة بينما أمره « أن يتولى الحكم فى أقطار كثيرة » ولايسع المرء فى هذا المقام الا أن يذكر أن جبريل قرأ القرآن على محمد ، وكما أن حديث الرسول قد انتفع به المسلمون واقتدوا به الى جانب القرآن فقد الحق البلك Bilik بالياسة . والبلك هو أقوال جنكيز خان وحكمه المأثورة التى أبدى فيها الفاتح العظيم آراءه أو زود بنصائحه أو روى بعض قصص حياته . ومن الواضح

أن جنكيزخان كان أكثر من مجرد جندى لامع أو زعيم بارز لشعبه لقد كان اللسان الناطق باسم السماء والمنفذ للارادة الالهية ، وربما كان الها روحيا ، ولاتزال عبادته مزدهرة فى منغوليا الى يومنا هذا ، الى حد ان الشيوعيين وجدوا أنفسهم مضطرين الى تشييد ضريح خاص يضم ماقيل أنه رفاته . وقد كان للياسة شهرة طبقت الآفاق ، حتى أن المماليك فى مصر « وهم ألد أعداء المغول » اقتبسوها أساسا للقانون العام فى دولتهم .

ولم تظهر هذه السيادة الدينية بأجلى معانيها وفى أروع صورها مثل ما ظهرت فى الأوامر التى أصدرها الخانات،أو حكام المغول العظام لملوك أوربا بالخضوع والتسليم لهم ، فقد صدرت هذه الوثائق المدهشة عادة بالعبارة الآتية : « نحن بقوة السماء الخالدة (يقصد تنجرى اله السماء) الملك الأعظم لأمة المغول العظيمة ، نأمر .. » وفى الكتاب الذى أرسله جيوك فى ١٢٤٦ ردا على شكوى البابا أنوسنت الرابع من أن المغول اعتدوا على الأمم المسيحية عدوانا طائشا وارتكبوا فظائع رهيبة قال للبابا : « انى لا أفهم ما تقول فقد ذبح الاله الخالد وافنى هذه الشعوب وهذه الأراضى لأنهم لم يلتزموا الولاء لا لجنكيز خان ولا للخاقان . وقد أرسلتهما السماء للتبشير بأوامرها . وقد أنذر اله من عليائه لويس التاسع فى ١٢٥٤ . ان فوقنا سماء واحدة خالدة ، وعلى الأرض سيد واحد هو جنكيزخان بن الاله . واستطرد يقول : «وعندما تصبح الدنيا كلها من مشرق الشمس الى مغربها وحدة واحدة تنعم بالسلام والفرح والمرح فلسوف يتضح مانحن مقبلون عليه من أعمال، فاذا كنت تفهم أوامر الاله الخالد ، ولكنك غير راغب فى أن تلقى اليه بالا ، أو تؤمن به ، وتقول فى نفسك أن بلادكم بعيدة وجبالكم شاهقة وبحاركم واسعة وبهذه الثقة التى تملأ نفسك تبعث بالجيوش لمحاربتنا فاننا نحن المغول نعلم مايمكن أن نعمله ، وهذا الاله الخالد الذى يسر كل أمر عسير وقرب كل بعيد كذلك يعلم » . فهذا الاعتقاد بأن السماء تحارب من أجلهم ، وأن رسالتهم هى توحيد الجنس البشرى ، واشاعة السلام والنظام فى العالم ، هذا الاعتقاد كان واحدا من العوامل القوية

الجبارة فى دفع المغول الى الفتوحات فى أنحاء الأرض .

وتتنقل الآن الى نقطة ثانية ، تلك هى أن الغزاة الرحل لايقيمون نظاما سياسيا ثابتا مالم يكن قد سبق لهم الاتصال بالمجتمعات المتحضرة ، وأنهم أوتوا من الذكاء ماجعلهم يبقون على الاداة التقليدية للادارة فى البلاد التى احتلوها .

لم يكن العرب ولا المغول همجا متوحشين يعيشون فى عزلةسحيقة، فقد أخضعت بلاد العرب لنفوذ أجنبى منذ عهد الاشوريين ، وفى اليمن نعمت ممالك سبأ (حمير فيما بعد) ومعن وقيطان وغيرهم بدرجة عالية من الازدهار نتيجة الخصوبة الطبيعية للاقليم وموقعه على أحد الطرق الرئيسية لتجارة العالم آنذاك ، وعلى الحدود الشمالية قامت مملكة الغسانيين ومملكة الحيرة تحت حماية الروم والفرس على الترتيب ، وعن طريقهما وتحت رعايتهما تسرب شىء من المعرفة بالثقافة اليونانية والفارسية الى الواحات داخل الصحراء ، وقامت الجماعات اليهودية والمسيحية الى الواحات داخل الصحراء ، وقامت الجماعات اليهودية والمسيحية فى معظم المراكز الرئيسية للحياة العربية . ولم ينبت الاسلام فى الصحراء بل فى المدن ، وكان أهل مكة والمدينة تجارا ورجال أعمال ، وعرفوا قيمة الادارة الحسنة والسجلات . وكان الخليفة الثانى عمر بن الخطاب معنيا طوال سنى خلافته العشر (٦٣٤-٦٤٤) بوضع المبادىء التى يقوم عليها حكم الشام والعراق ومصر ، وكان يشجع موظفى العهد السابق على البقاء فى مناصبهم ، وكان يضمن للاهالى استمرار تملكهم للاراضى والدور والحوانيت والأعمال التى كانت لهم قبل الفتح ،ورخص لهم باتباع قوانينهم وتقاليدهم القديمة . وكان محرما على رجال القبائل من العرب أن يتملكوا خارج شبه الجزيرة العربية ، وكان التسامح قائما نحو اليهود وكل الفرق المسيحية ، وكانت أوامر الحكومة تنشر باللغات المحلية ، ولم تصبح اللغة العربية اللغة الرسمية للخلفاء الا بعد خمسين عاما فى عهد عبد الملك بن مروان (٦٨٥ ــ ٧٠٥) .

وما أن انتهت معارك الفتح حتى ظهرت الامبراطورية العربية الى

الوجود فى أدنى حد من الاضطراب ، أما الفاتحون الذين كان قوادهم أكثر من أميين فقد تعلموا من رعاياهم فنون الادارة المتحضرة . .

أما المغول فكانوا ــ والحق يقال ــ أبعد كثيرا من العرب عن مهاد الحضارة ، حيث كان وطنهم حوض الأونون الأعلى البعيد نسبيا ، ولم يكن لديهم من المدن ما يمكن أن يقرن بمكة والمدينة ومأرب . ولم يكن لهم أدب مكتوب أو شعر مردد فى مثل غنى بلاد العرب من هذا وذاك فى القرن السادس . وانه لمن دلائل عبقرية جنكيزخان أنه تأكد من الفقر العقلى لامته ، والحاجة الملحة الى الاستعانة بجيرانه الأكثر تقدما. ذلك أن مجتمع السهوب لم يكن كله على شاكلة واحدة ، فبعض القبائل كانوا صيادين بدائيين ، وبعضهم رعاة رحل ، وآخرون يجمعون بين تربية الحيوان والزراعة على المطر ، كما قامت حياة نفر قليل منهم على شيء من التجارة فى مدن صغيرة تحوطها أسوار من الطين ، وكان الايجور أكثر تقدما ، وهو شعب يتكلم اللغة التركية كان يقطن يوما فى قره قورم فى منغوليا ، وقد أرغموا فيما بعد على الهجرة الى أقليم التاى حيث تركزت قوتهم فى مكان يدعى بيش باليك (المدن الخمس) من المحتمل أن يكون فى وادى نهو شو ، وهنا بالقرب من طريق الحرير المشهور تعرضوا لضروب كثيرة من النفوذ آت من فارس والهند والصين ولتبشير ارساليات المانويين والبوذيين والنسطورين المسيحيين ، وكان لكل من هؤلاء أثره فى تحويل بعض الايجور عن عقيدتهم الى عقيدة جديدة . ولما كانوا قد انحصروا فى مجال الأنشطة التجارية فى الأقليم فقد اضطروا الى تعليم الكتابة ، واتخذوا لأنفسهم أبجدية من الواضح أنهم استقوها من اللغة الصغدية . وقد انتشر كتابة الايجور انتشارا كبيرا فى السهوب . وما أن عرفها جنكيز خان حتى صمم على استخدامها لغة له . وقد وكل الى موظف ايجورى يدعى « تاتاتنجا » بمهمة خلق مجلس امبراطورى للعدل مع تعليم أمراء المغول الشبان استخدام هذه الكتابة ، ونشر المراسيم والقرارات الملكية بهذه اللغة المغولية الجديدة المكتوبة . وكان جنكيزخان يفتش عن المواهب أنى وجدت، وكان بعيدا كل البعد عن الكراهية العنصرية ، وحذا خلفاؤه حذوه فى استخدام

القواد والاداريين والموظفين والمستشارين من جميع الأقطار التى أخضعتها سيوف المغول . وكان « تشو تسى ــ آى ــ » من أسعد من عثر عليهم جنكيز خان حظا ، وهو أحد أفراد أسرة خيطان فى شمال الصين ، وهى أسرة أطاح بها المغول ، وقد أدخله جنكيزخان فى خدمته وسمح لهذا الموظف المدنى الداهية بمحضه على عدم قتل سكان المدن الصينية وتحويل البلاد الى مراع ، وقد أبدى مروض شراشة المغول لسيده جنكيز خان أن الحرب والفتح لن يكون لهما من جدوى اذا لم تقم فى البلاد المفتوحة ادارة رشيدة قادرة ، وأن فرض ضرائب منتظمة أفضل من النهب الذى لا يميز ، وقد لقن هذا الدرس لاوغيدى خليفة جنكيز خان قائلا له : « لقد خلقت الامبراطورية على صهوات الجياد ، ولكن لا يمكن حكمها من فوق ظهور الخيل » .

ومع ذلك فان الخانات ربما كانوا أقل توفيقا من الخلفاء فى انشاء الخدمة المدنية القادرة اللازمة لادارة الامبراطورية ، ويرجع هذا بالتحديد الى أنهم كانوا نتاج مجتمع أكثر همجية وأشد تخلفا ، فان الخلفاء لم يكونوا من شيوخ البدو ، بل سكان مدن من الارستقراطية التجارية فى مكة ، على حين كان الخانات رؤساء قبائل رحل بكل معانى الكلمة ، ممن تمرغوا فى ظلال الحرية فى أرض السهوب التى لا تعرف ولا توصف لها حدود ، فنظروا الى المدن على أنها سجون . والحق ان عمليات التخريب والمذابح التى اقترفها المغول فى المدن الواحدة بعد الأخرى ، (قيل أنه فى مدينة نيسابور ١٢٢١ لم يقتصر القتل والذبح على الرجال والنساء والاطفال ، بل تعداهم الى القطط والكلاب فى الشوارع) وعمليات الابادة التى لاتوجد لها مثيل فى فتوحات العرب كل هذا ربما لا ينسب كثيرا فى الدرجة الأولى الى تخطيط عسكرى ، رصين قاس لارهاب الأعداء حتى يستسلموا بل الى فزع أعمى طائش غير عاقل من حضارة المدن وكراهية مريرة لها. وحدث على كره منهم فقط أن ادركوا الحاجة الى وجود عاصمة معينة تتركز فيها ادارة امبراطوريتهم الآخذة فى الاتساع بسرعة ، واختاروا لهذا الغرض محلة قرة قروم التى

لا يطلق عليها اسم مدينة الا تأدبا، والتى آثارت مبانيها المشيدة من الطين والمصيص دهشة المبعوثين والزوار من الدول المتحضرة واحتقارهم ويقول عنها القس الفرنسيسكانى الفلمنكى وليم روبروك بازدراء أنها أحقر من سان دنيس احدى ضواحى باريس ! وقد مرت فتوح المغول بمرحلتين انتهت الأولى منهما بتوحيد مناطق السهوب من منشوريا الى هنغاريا (وكان هذا أمرا يسيرا نسبيا ، وقد نهض به التركمان الى حد كبير قبل ذلك فى القرن السادس) . أما المرحلة الثانية فهى اخضاع الدول المستقرة المتحضرة العريقة مثل الصين وفارس ، مما كان أشق وأطول أمدا . وكان من الميسور ادارة الامبراطورية الأولى عن طريق خدمة مدنية بدائية قوامها مجموعة من الكتبة والسكرتيرين من الايجوريين ومن الشعوب المغولية التركمانية الذين لم يكونوا غير متعلمين كلية . أما الامبراطورية الثانية فكانت حكومتها وطرائق استغلالها تتطلب بيروقراطية على درجة عالية من التدريب والتعليم ، مع خبرة لم تتوفر للمغول ولم يتفهموها . وقد أحس الخانات أنهم واقعون فى حيرة رهيبة ومأزق حرج ، لقد احتقروا سكان المدن وابتعدو عنهم خشية أن يفقد شعبهم الشهامة والصفات العسكرية وسط مفاسد البذخ فى المدن الغنية (١) ولكن كيف يتيسر حكم هذه البلاد حكما رشيدا جادا وفرض الضرائب فيها دون اعادة السلطة الى أيدى الطبقة الحاكمة القديمة ؟! لقد وجد لهذه المشكلة حل جزئى هو الاسراف فى استخدام الأجانب . وحتى قبلاى خان نفسه الذى عرف باعجابه الشديد بالثقافة الصينية كان حريصا على ابعاد قدامى الموظفين الا من الوظائف الثانوية (٢) وكان يتولى ادارة الصين فى عهده بعض المسلمين من بلاد

(١) زعموا أن جنكيز خان حذر شعبه من هذا قائلا : إن أبناء عشيرتنا من بعدنا سيرتدون الملابس الموشاة بالذهب ، ويأكلون طعاما غنيا شهيا ، ويمتطون أحسن الجياد ، ويتزوجون أجمل النساء ، ولكنهم لم يقولوا بأنهم مدينون بعدا لآبائهم ، بل سوف ينسوننا وينسون هذه الأيام المجيدة اقتبسها ريازانوفسكى من أقواله فى البلك .

(٢) لم يعين صينياً واحدا فى الوزارة ، ولم يكن وزراء الدولة إلا من الأجانب الذين اختارهم اختياراً واعياً بصيراً ... وكثير من الصينيين المتعلمين الممتازين الذين عاشوا فى بلاط امبراطور الصين استطاعوا أن يؤدوا لهذا الأمير (المغولى) أجل الخدمات فى حكومة البلاد ، دون أن يكلفوا بشىء منها ، ولكنه لم يعهد إليهم إلا بوظائف ثانوية .

العرب وفارس ، وبعض المسيحيين النساطرة من الأجناس التى تتكلم التركية ، وبعض الأوروبيين من آل بولو . (1) أما فى فارس فلم يكن الاستغناء عن الموظفين المحليين أمرا ميسورا ، واستعمل الخانات بعض أبناء الاسرات البيروقراطية القديمة مثل الجوينى ورشيدالدين فضل الله ، ولكن حتى هنا فى فارس ، أعطيت المناصب الوزارية العالية للمسيحيين غير الفرس ولليهود والبوذيين .

وكانت النتيجة أن بقى المغول غرباء فى تلك البلاد ، كانوا عبارة عن فاتحين أجانب مكروهين ، أو مجرد جيش احتلال لا يؤصل له فى الأرض جذورا ولا يحظى فيها بأى ولاء . وأنه لمن الأمور الخطيرة ذات المغزى أن حكم المغول كان أقصر أجلا فى البلاد المتحضرة منه فى أراضى السهوب ، فقد اختفى حكم الخانات فى فارس فى عام ١٣٣٥ أى بعد ثمانين عاما فقط من غزو هولاكو لها فى ١٢٥٥. وطرد المغول من الصين على يد الزعيم الوطنى الصينى منج الذى ظهر فى ١٣٦٨ ، أى بعد أن قضى قبلاى خان على أسرة سنج فى ١٢٧٩ بنحو تسعين عاما . ولكن القبيل الذهبى الذى حكم السهوب فى جنوب روسيا من مركز رياسته فى الفولجا الادنى بقى حتى عام ١٤٨٠ ، واستمر نسل جغتاى بن جنكيز خان يحكمون ما يسمى الآن بالتركستان حتى النصف الثانى من القرن السابع عشر .

وهنا قد يسأل سائل : لماذا كان انهيار الامبراطورية المغولية الضخمة أسرع بكثير من امبراطورية الخلفاء ؟ لماذا لم تبعث فتوح جنكيز خان وخلفائه مدنية مغولية عظيمة يمكن أن تقرن بمدنية العرب الزاهرة التى قامت بعد قرن أو نحوه من انتشار الاسلام ؟

لقد توازى ، من كثير من الوجوه ، قيام قوة المغول مع قوة العرب . ففى كلا الحالين كان الغزاة المغيرون يفيدون من ضعف الأعداء وتمزقهم ، والفساد فى امبراطورية الى ساسان له ما يقابله من الفساد

(١) كان مركو پولو يجهل اللغة الصينية ولو أنه تولى حكم مدينة صغيرة ثلاث سنوات .

فى امبراطورية الخوارزميين والنزاع المرير بين الارثوذكس والقائلين بالطبيعة الواحدة للمسيح فى الدولة البيزنطية يقابله الخلاف بين السنة والشيعة فى الاسلام ، والنضال الضعيف بين السلطان محمد والخليفة الناصر فى بداية الغزو المغولى ، الفوضى السياسية التى أسلمت روسيا الى أيدى المغول تشبه حالة الاضطراب والضعف التى مكنت العرب من القضاء على مملكة القوط فى اسبانيا فى معركة واحدة .ويمكن أن تقرن الحروب المضنية بين بيزنطة وفارس بالانقسامات الداخلية فى الصين التى كانت موزعة بين عشيرتى كين وسونج مما مكن المغول من ضرب الواحدة منهما بالأخرى . وانتهى الأمر بالقضاء عليهما معا.ولكن هنا ينتهى التوازى : فقد صمدت الامبراطورية العربية صرحا قائما وعملا مستمر لمدة قرنين من الزمان ، حتى وفاة هارون الرشيد عام ٨٠٩ على الأقل ، ولكن امبراطورية المغول تمزقت فى أقل من قرن ، وكان قبلاى خان آخر الخانات العظام ، وكان الخامس فقط الجدير بهذه المرتبة أو المكانة ، ومن السهل بطبيعة الحال ان نشير فى مجال تفسير هذه الظاهرة الى مجرد اتساع مملكة المغول ومدى الارتباك فيها ،والى الانشقاق فى الأسرة الحاكمة لمناسبة انتخاب مونج كخان أكبر فى ١٢٥١ عندما ازاح بيت تولى بيت أوجيدى وهو تغيير يمكن أن يقرن بقيام دولة العباسيين بعد سقوط دولة بنى أمية فى ثورة عام ٧٥٠ ، ولكن من الواضح أن المسألة أعمق من هذا ، أعمق حتى من المتاعب التى نوهنا عنها : انها الشقة التى تجدها طبقة حاكمة من الرحل غير المجربين غير المتعلمين فى الاحتفاظ بالسيادة والسيطرة السياسية على المجتمعات المقيمة الثابتة المعقدة ، وأساس الموضوع هو الجاذبية التى لا يمكن مقاومتها والتى تمارسها المدنيات على هؤلاء الرحل حين يحطون رحالهم بين تلك المدنيات ، هذا بالاضافة الى أن المغول لم يكن لديهم « ديانة سامية » ذات دعوة عالمية عامة ، على حين كان لرعاياهم مثل هذه الديانة . . . .

وقد أشعت من المدنيات التى ازدهرت فى حوض نهر هوانجهو ونهر يانج تسى وفى هضبة ايران ومضات أو موجات من النفوذ الذى

ساد آسيا الوسطى عبر طرق التجارة التى امتدت شمال حوض التاريم وجنوبه . وتوغلت ثقافة الصين ، بصورة مخففة ، كما توغلت أحيانا سيطرتها السياسية ، حتى قشغر ويرقند غربا . كما توغل نفوذ فارس الى ما وراء النهر ، وكانت بعض الشعوب التى تتكلم الفارسية تحتل الأراضى المعروفة باسم التركستان لعدة قرون . وعندما دخل الاتراك التاريخ فى القرن السادس، وانطلقوا بسرعة نحو الغرب ووصلوا الى القرم ، عانوا من الشد والجذب بين الصين وفارس ، وان الانقسام بين « أتراك الشرق » و « أتراك الغرب » هذا الانقسام الذى حطم امبراطوريتهم ووحدتها ـ ليعكس هذا الانقسام الثقافى ، وينذر بنظيره من الانقسام الذى حدث بين المغول . وعلى عكس الأتراك الأوائل الذين انحصر حكمهم فى السهوب ، أخضع المغول الصين وفارس اخضاعا تاما ، فكانوا نتيجة لذلك ، أكثر تعرضا للسحر الخبيث الرفيق لهذه الحضارة المتميزة . وقبلاى خان الذى كان آخر الخانات العظام كان أيضا أول امبراطور مغولى على الصين ، وأول من خطا خطوة حاسمة فى هجر قره قورم فى منغوليا ، ونقل عاصمة الامبراطورية الى خان باليك (كمبلوك : بكين الحديثة) ، أما أخوه ومنافسه آريق بغا الذى درج ـ سواء رغب عن قصد أو من غير قصد ـ على أنه يمثل التقاليد المغولية المحافظة ، فقد نصب نفسه خانا أعظم فى قره قورم ، وكانت هزيمته على يد أخيه قبلاى عام ١٢٦٤ رمزا لانتصار « ناشرى المدنية » على « المتبربرين » . ومهما يكن من أمر الشك الذى ساور قبلاى خان وحزبه فى الطبقة الخاصة المتعلمة فى الصين ، وعدم ثقتهم بهم والاحتفاظ بهم فى قبضتهم وتضيق الخناق عليهم ، فقد كان تقبلهم لعادات الصينيين وأعرافهم وآرائهم وفنهم وأفكارهم يزداد شيئا فشيئا ، ووقفوا حماة لثقافة الصين ، وفى الغرب أسرت فارس فاتحيها المغول ، كما فعلت بالعرب ، فقد انقرض الأيلخانات (سلالة الخانات العظام أو ابناؤهم ، بنو هولاكو) ،وانقضى الخلفاء العرب ، وكأن هؤلاء وهؤلاء صور متحركة تمر كما مر شاهات

آل ساسان ..ولكن المغول الذين اندمجوا مع الساسانيين وأولئك الذين اندمجوا مع الفرس ، اكتسب كل فريق منهما تقاليد ثقافية تختلف كل الاختلاف عن الآخر ، مما كان يزيد فى هوة التباعد بينهما من الناحية الروحية . أضف الى ذلك أن قادة المغول أنفسهم كانوا منشقين بعضهم على بعض فيما يتعلق بتقليد الاساليب الاجنبية، فقد استنكره المتمسكون بالقديم على أنه انتقاض وخيانة لماضيهم القومى .

على أن شيئا من هذا القبيل وقع للعرب الذين دخلوا فى تراث الثقافتين اليونانية والفارسية ، وأعقب « تحولهم » الى المدنية ازدهار عظيم للحياة العقلية والفنية بلغتهم العربية . لكن لم يحدث مثل هذا للمغول الذين وجدوا أنفسهم غارقين فى صراع عنيف من أجل روح آسيا بالنسبة للديانات الثلاث الكبرى : البوذية والمسيحية والاسلام. ولم تكن الزعامة المغولية فى بداية الامر منحازة الى أى منها . وعلى النقيض من العرب ، لم يبعث فى المغول رسول ولم ينزل عليهم كتاب سماوى مقدس ، ولم يتأكد بعد اقتناعهم بأنهم وقعوا على الحقيقة كاملة ، ومن ثم مالوا ذات اليمين وذات الشمال نحو هذا الطرف أوذاك وكان عليهم أن يصارعوا تيارات مختلفة لم يكن لعرب ليتعرضوا لها قط .

وعلى الرغم من الدوافع الدينية القوية التى كانت وراء المغول ، فان وثنيتهم البدائية كان مقدر لها أن تذوب نتيجة لالتحامها مع الديانات الرفيعة الراقية التى لم يعرفوا عنها الا النزر اليسير ، ان لم يعرفوا شيئا قط ، قبل فتوح جنكيز خان . وكانت البوذية أوسع الديانات انتشارا فى الصين وشرق آسيا عامة ، وقد اعتنقها عدد كبير من قبيلة ايجور التركية ، ولم تكن معروفة فيما وراء النهر وشرق فارس . أما الاسلام فقد انتشر بين معظم شعوب اتراك الغرب شرقا حتى قشغر وشمالا حتى البلغار فى الفولجا الاوسط ، ولكنه لم يتوغل قط الى منغوليا . ودخلت المسيحية النسطورية الى قلب آسيا حتى منشوريا شرقا ، وعلى الرغم من أن المسيحية طردت من الصين عام ٨٤٥ فقد اعتنقها بعض القبائل القاطنة الى الجنوب الغربى من المغول مثل

قبائل قيراط ونيمان وأنجور ، وتعلق بها جزء من قبائل الايفور،وكانت المسيحية منظمة تنظيما دقيقا في أساسها فى فارس والعراق ، ومنذ عام ١٢٤٠ لحق بالنساطرة ارساليات اتسمت بالشجاعة والبسالة من العالم المسيحى اللاتينى ، من ترك بعضهم ــ مثل جون بلان كابرينى ،ووليم روبروك ، وفريار اودريك ــ كتابات بالغة القيمة يصفون فيها رحلاتهم، ويفصلون القول عن البلاط المغولى . وكان المغول يزدادون اهتماما وحبا للاستطلاع كلما زاد تفهمهم لهذه العقائد المتنافسة ، حتى ان جنكيز خان نفسه التمس الحكمة عند راهب طاوى ذى شهرة عظيمة اسمه شور آنج ــ شور أون ، دعى لمرافقته فى حملته الغربية الكبرى (١٢١٩ / ١٢٢٤) وقد ابتدره التحية بقوله :«أيها القديس، انك قدمت الينا من مسافة بعيدة ، فهلا وجدنا عندك دواء للفساد والفجور ؟ » وكان النسطورى القيراطى شنكاى مستشارا موثوقا لجنكيز خان وخلفائه أوغيدى وجويوك . كما كان منكو الذى استقبل وليم روبروك وغيره من الارساليات الغربية مغرما بالاستماع الى المناقشات الدينية ، وأشار ذات مرة الى أن هذه المذاهب المختلفة تشبه أصابع اليد الواحدة فى أنها جميعا تنبع من مصدر واحد . وكانت قره قورم تزخر فى تلك الأيام بالرهبان والقسس والكهنة البوذيين الصينيين . وكل منهم يراوده الأمل فى أن يكسب الى جانبه هذه الامبراطورية الواسعة التى لم ترتبط بعد بدين معين . وبقيت تطلعات المسيحيين عريضة بعض الوقت ، وتزوجت الأسرة الحاكمة المغولية من أسرة تركية مسيحية ، فقد اتخذ تولى زوجة نسطورية من قبيلة قيراط، وكانت أم هولاكو وزوجته من المسيحيات ، وأم كل من منكو وقبلاى مسيحية ، وقيل أن جويوك قد عمد . أما سرداك بن باتو فاتح روسيا فكان بالتأكيد مسيحيا ، وكان هولاكو شديد العداء للاسلام ، وقد ازعج المسلمين بالانقضاض على بغداد وقتل آخر الخلفاء عام ١٢٥٨ ، ولما عجز عن غزو مصر المماليك وهزم فى معركة عين جالوت ١٢٦٠ التمس هو وخلفاؤه ايلخانات فارس عقد حلف مع الصليبيين والدول الغربية ضد المسلمين ، مع الوعد بمساعدة الغرب على استرداد بيت

المقدس ، والاشارة الى انهم (أى المغول) قد يتحولون الى المسيحية. ولو أنهم فعلوا ذلك لتغير وجه التاريخ فى العالم ، وفى النهاية اعتنق مغول الشرق البوذية ومغول الغرب الاسلام ، وعانت المسيحيةهزيمة ساحقة وتقلص ظلها من آسيا .

وليس من العسير أن نفتش عن أسباب هذه القرارات المتعددة ، فانه عندما انتهت الفتوح ، كان على الخانات أن يحتفظوا بها ، وخير وسيلة لذلك هى ايجاد التطابق بينهم وبين رعاياهم فى المعتقدات والعادات قدر الامكان . وانهم لم يكونوا محبوبين أو ذوى شعبية فعلا ، فكان من الحمق أن يعادوا الاسلام فى فارس أو البوذية فى الصين (١) ومع احتفاظ جنكيز خان بالسياسة المغولية القديمة ، فى التسامح مع كل العبادات والطقوس ، فانه كان يخص البوذية بالرعاية أكثر فأكثر . ويروى لنا ماركو بولو (بل راموزو) انه عندما حرضه أبوه وعمه على اعتناق المسيحية ، انصب جوابه بالفعل علىأنه لايجازف بمعارضة سادته و « غيرهم ممن لم يعتنقوا المسيحية » . وقبل قازان ــ الحفيد الأعظم لهولاكو ــ الاسلام فى ١٢٩٥،وعمد بعد ذلك الى اتخاذ اجراءات مشددة مع المسيحيين واليهود والبوذيين (٢) . ولم تكن هنالك دولة مسيحية كبيرة متحضرة فى آسيا ، ومن ثم أحس المغول ، ولا ريب أنهم ليس لهم الخيرة الا بين الاسلام والبوذية ، ولكنهم بهذا

---

(١) لقد زاد من كراهية الحكم المغولى فى الصين فساد نظامهم المالى وجوره . ويبدو أن ما ذهب إليه المؤرخون الروس من أن الفلاحين انحطوا إلى حد السخرة أيام الخانات كانت حقيقة واقعة على الأقل فى فارس . ويمكن الرجوع إلى الأدلة التى جمعها Lamkton فى هذا الصدد ، فهو يقول أن سياسة المغول كانت تقضى بإعفاء رجال الدين وأصحاب الوظائف الدينية من أى مذهب من الضرائب . وأثرى القضاة وانضموا إلى طبقة الملاك ، ومن ثم انقطعوا عن أداء مهمتهم السابقة وهى الوساطة بين الأهالى والحكومة ، والفصل فى المنازعات بين الفريقين .

(٢) من الواضح أن اعتناق قادة المغول فى فارس للإسلام كانت تحززه الرغبة فى كسب التأييد الشعبى ضد المماليك فى مصر (الذين نصبوا أنفسهم منذ معركة عين جالوت أبطالا وحماة للإسلام ضد الوثنيين الأشرار الذين قضوا على الخلافة) وضد القبيل الذهبى منافس الإيلخانات فى السيطرة على النصف الغربى من امبراطورية المغول.

الاختيار ، عقيدة في الصين والأخرى في فارس ، عجلوا بانشقاق مملكتهم الواسعة (١) .

وهكذا انتهج مغول الشرق والغرب ثقافة جاهزة قائمة، ولم يبتدعوا هم أنفسهم شيئا. أو كما أشار بوتكين : « لم يشترك التتار مع العرب في شيء . واذا كانوا فتحوا روسيا فانهم لم يأتوا لنا بعلم الجبر ، ولم يأتوا لنا بارسطو ! » وفي البداية كانت ثمة دلائل تشير الى أنه قد يقوم أدب مغولي محترم ، « فالتاريخ السرى » المشهور لعصر امة المغول الذى جمع حوالى ١٢٥٠ أو بعدها ، عبارة عن خليط لطيف من الحقائق والأساطير ، لا تختلف عن أحسن ما جاء في القصص الايسلندية ، ولكنه بقى شيئا مطويا منعزلا ، على حين ازدهرت اللغة العربية وأصبحت لغة عالمية للعلم والفلسفة والأدب الرفيع ، والواقع أن االغة المغولية لم تخرج قط من الظل لتصبح شيئا أكثر من وسيلة لنشر القصص الشعبى (٢) . وهناك سبب واضح لهذا الاختلاف . ذلك أنه منذ نزل القرآن أصبحت اللغة العربية لملايين البشر اللسان العربى المبين الذى اختاره الله لرسالته الأخيرة للخلق ، وكان القرآن يقرأ ويحفظ كما نزل حيثما انتشر الاسلام . وفي عهد الخلفاء انكمشت اليونانية والسريانية والبهلوية والقبطية الى لغات لاقليات صغيرة ، على حين بلغت العربية ذروة السمو دون منازع ، لغة لا تتبدل ما بقى

---

(١) رب معترض يتسائل هنا لماذا لم يعتنق القبيل الذهبي المسيحية ويتقبل الثقافة البيزنطية السلافية التى سادت روسيا الأرثوذكسية ؟ وربما كان الرد على هذا أن روسيا كانت على هامش الأرض بالنسبة للقبيل الذهبي ، أما قلب المملكة (الفولجا الأدنى) فهو إقليم يتكلم التركية وكان جزء منه قد اعتنق الإسلام بالفعل قبل الفتح المغولى . ومع ذلك فإن اعتناق الإسلام اعتناقاً ثابتاً قد تأخر هنا أكثر منه فى أى مكان آخر فى القسم الغربى من امبراطورية المغول . وقيل أن سردق بن باتوقد عمد رغم أن عمه برك الذى خلفه فى ١٢٥٧ كان مسلماً قوى العقيدة . فالبيت الحاكم له لم يتحول نهائياً إلى الإسلام إلا فى عهد أزبك (١٣١٢/١٣٤٠) . ويبدو من المحقق أن الرابطة الوثيقة بين القبيل الذهبي وبين مصر المملوكية ، تلك الرابطة المؤسسة على العداء المشترك لحكام فارس المغول الإيلخانات) رجحت الكفة ضد المسيحية .

(٢) نتج عن تحول المغول إلى البوذية اللامية فى أواخر القرن السادس عشر نهضة أدبية باهتة ، ودون قليل من الأشعار المتواضعة فى العصر التالى .

الاسلام على أنها اللغة الأولى للمسلمين . أما المغول فلم يكن لهم قرآن أو انجيل أو جيتا أو افستا ، حتى « الياساق » (قانون جنكيز خان) نفسه كان لزاما أن يترجم الى لغة رعايا الخانات العظام .

ولم يقتصر الامر على انه لم يكن للغة المغول هالة دينية ، ولكنها أيضا لم تكن لغة الخطاب الا لعدد قليل من الناس. فقد قدر (ومن المحقق أن هذه بيانات لا تقوم على أساس دقيق) ان عدد سكان منغوليا فى عهد جنكيز خان لم يزد على المليون نسمة تقريبا . ويروى المؤرخ رشيد الدين انه عند وفاة الغازى (جنكيز خان) فى ١٢٢٧ كان عدد جيش المغول ١٢٩ ألف رجل ، تلك أرقام هزيلة لا تدل فقط على فداحة ما اقتضت الفتوح من استنزاف لدماء المغول ، بل تدل أيضا على أنهم ذابوا فى خضم الامبراطورية التى خلقوها .

ولحق أن التوسع الامبراطورى المغولى لم يكن مجرد هجرة أناس خرجوا يلتمسون ارضا جديدة يحطون عليها رحالهم ، بل أمرا صارما من جنكيز خان للاستيلاء على أرض السهوب فى وقت تلائم أعظم الملائمة لتحقيق هذا المشروع ، فقد كانت القوة الضاربة التى أعدها متينة البنيان الى حد أنها استمرت فى العمل بشكل يكاد يكون تلقائيا بعد وفاته . وقبل أن يستخدم الخلفاء البربر والخراسانيين والاتراك فى جيوشهم العربية بعشرات السنين ، كان جنكيز خان قد تهيأ لتجنيد رجال من قبائل قيراط ونيمان وابجور والان وتانجو وغيرها من القبائل غير المغولية فى جيوشه ، بل لم يقتض الأمر على أن يكون الرجل مغولى المولد ليصل الى أعلى مرتب القيادة . وفى نهاية الامر أصبح جيش الخانات تركيا أكثر منه مغوليا — بالمقارنة ، بل ان هذه الفتوحات الضخمة لم تقترن باستيطان المغول على نطاق واسع . وبلغ المغول من ضآلة العدد حدا لم يستطيعوا معه فرض لغتهم فى امبراطوريتهم ، ولم تعد هذه اللغة اليوم أوسع انتشارا مما كانت عليه قبل جنكيز خان ويبدو أنه قد بقيت آثار طفيفة للمغولية فى فارس وروسيا وغيرهما من البلاد التى دانت يوما بها بالولاء للخانات العظام ، وحتى فى ذروة عظمة

الامبراطورية لم تكن اللغة المألوف استخدامها فى دواوينهم وقضائهم هى المغولية بل الفارسية ، التى كانت لفترة من الزمان وسيلة التفاهم فى آسيا بأسرها ، بل همزة الوصل بين الصين وبين العرب (١) .

وقد أشار بارتولد الى أن سياسة « التوفيق بين شيئين متناقضين ـ حياة الرحل والثقافة العقلية ـ كانت أضعف نقطة فى نظام جنكيزخان ، وكانت السبب الرئيسى فى سقوط هذا النظام » . أما فى حالة العرب فقد كان القادة الدين عاشوا فى أحضان المدن يسيطرون على العناصر البدوية سيطرة معقولة ، (وبعد الفتوح كان جنود البدو المشاغبون محصورين بين جدران معسكرات المدن مثل البصرة القيروان والكوفة والفسطاط ..) ولم يمد الدين الجديد العرب بقوة دافعة فحسب ، بل كذلك بلغة كانت لها قداستها فى أعين المؤمنين ، وانتشر الجنس العربى واللسان العربى فى رقعة كبيرة من خراسان الى أسبانيا .وبدأت المدنيات القديمة الفارسية واليونانية والرومانية تبسط نفوذها فى المجتمع الاسلامى ، عن طريق النساطرة وغيرهم من المسيحيين الذين يتكلمون الفارسية ، وكان فى الاسلام ذى النشاة العربية الأصيلةخير حصانة للعرب ضد مذاهب رعاياهم الأكثر حضارة ومدنية .

أما وضع المغول مختلفا عن ذلك . لقد كان زعيمهم وقائدهم عبقريا فى الحرب ، وشاد امبراطورية ضخمة ، ولكنه كان فوق كل شيءشيخا قبليا مترحلا وزعيما لقوم رحل ، وكانت ديانة السهوب ـ عبادة اله السماء ـ حافزا قويا للغزو ، ولكن المغول على الرغم من هذا لم يكن لهم نبى أو رسول ، ولم يكن لديهم قرآن كريم ، ومن ثم كانوا ،على وجه من الوجوه ، تحت رحمة الديانات الكبرى . وبوصفهم أمةصغيرة تفوق عليهم غيرهم فى العدد وفى قلب امبراطوريتهم بشكل يدعو الى اليأس . كما لم يتيسر لهم الاستيطان الدائم خارج أراضيهم الأصلية،

---

(١) والكتاب الذىأرسله جويوك إلى الباما أنوسنت الرابع فى ١٢٤١ مكتوب بالفارسية . وقد وجد أصله فى محفوظات الفاتيكان ١٩٢٠ . واستعمل ماركو بولو فى الصين اللغة الفارسية لا الصينية . وقد استمرت دراسة اللغة الفارسية فى الصين حتى عهد أسرة منج .

فلم يمض قرن أو نحو قرن حتى راجعوا أدراجهم الى مراعيهم الأولى، ولم يتوفر لديهم شيء يمكن أن يعد نواة فعالة لاقامة حضارة جديدة، أو شيء كالاسلام يمدهم بطابع خاص أو لغة متميزة لثقافة رفيعة . والنساطرة الذين أعانوا على تعليم العرب ، لم يتهيأ لهم الاستعداد اللازم لتعليم المغول ، لان النساطرة انفسهم عانوا من التدهور الثقافى فى القرون التالية لتعليمهم العرب ، وكانوا أشد تفرقا وانعزالا وبعدا عن الموارد الاصلية لحياتهم العقلية .

ولا يمكن تحديد الخلاف والتناقض بصورة أخرى من دراسة حالة فارس التى فتحها العرب ثم المغول ، اما الفتح العربى فقد بدل من حياة الفرس ومن نفسيتهم . وحدث فى البلاد انقطاع بارع عن ماضى آل ساسان وزردشت ، وبدأت الأمة فى فارس تاريخها من جديد ، وغارت لغتها القديمة ، فلما بعثت فيما بعد كانت زاخرة (كانت تختنق) بالألفاظ العربية التى قل ان تدبرت القومية الحديثة أمر تنقيتها منها كلية أما الغزة المغولى فقد زمجر فى فارس وكأنه العاصفة ، فلما انتهى لم يصب طبيعة الامر الا تغيير يسير ، لقد تقبل الفرس ديانة العرب . لكن المغول تقبلوا ديانة الفرس ، واستمر الوجود الثقافى رغم الاضرار المادية البالغة . ولم تتأثر الفارسية بالمغولية ، ولكن الذى حدث بالفعل أن الفارسية أصبحت فى الحقيقة اللغة الرسمية فى الامبراطورية المغولية .

وربما كان من الممكن فى ضوء هذه الاعتبارات أن تخلص الى النتائج الآتية :

١ ــ لم يستطع الرحل الاقحاح أن يقيموا امبراطورية قط .

٢ ــ نجاح الرحل فى التسلط والتوسع كان يقتضى أيديولوجية أو أساسا فكريا ، وبعبارة أخرى أن القادة والزعماء كان يجدر أن يحدوهم الى العمل شيء أكثر من مجرد رغبة فى السلب والغنائم جاش

بها صدر زعيم قبلى ، وكان يجدر أن يكون لهم هدف أو غرض غير مادي . وكان لدى كل من الاتراك والمغول فكرة تملك العالم الى جانب المثل الأعلى للسلام العالمى والعدالة تحت حكمهم .

٣ ــ وليكونوا بناة امبراطورية حقا ــ تمييزا لذلك عن مجــــرد الانقضاض وشن الغارات ــ كان يجدر بقادة الرحل أن يختلطـــوا بالشعوب ذات الثقافة العالية ، وأن يكونوا على بينة ــ ولو مع شيء من الغموض ــ من أمر المشاكل المتعلقة بالخدمة المدنيـــة والفتـــح العسكرى على حد سواء . وأن يكونوا قادرين على جذب طائفـــة من الموظفين لادارة الأراضى المحتلة .

٤ ــ فتح الرحل لبلاد ذات مجتمعات ثابتة مقيمة غالبا ما انتهى الى امتصاص هذه المجتمعات نهائيا لهؤلاء الأقوام الرحل الفاتحين ، مع فقدانهم للغتهم وشخصيتهم القومية ، وكان هذا يرجع الى قلة عدد الفاتحين ، والى « الجذب » القوى العنيف الذى يســتطيع المجتمع المعقــد أن يمارسه على المجتمع الجاهل الساذج . لقد اختفت لغة أمة الهوك اختفاء تاما ، وصار البغار يتكلمون اللغة السلافية بعد أجيال قليلة من عبور الدانوب ٦٧٩ ، ومغول القبيـــل الذهبى ــ وهم فئة قليـــلة حاكمـــة تسلطت على بعض الشعوب التركية سرعان ما اصـــطبغوا بالصـــبغة التركية ، واذا حاول القادة تجنب الامتصاص بانتهاج سياسة الفصـــل والتفرقة العنصرية ، بما فى ذلك تحريم الزواج بين الفاتحين والمواطنين المحليين ، فلن يصبح الفاتحون الا جيش احتلال ، ولابد فى النهاية من القذف بهم خارج الأرض ، وقل أن يتركوا وراءهم أثرا لوجودهم ، وقد أخلى المغول الصين ، كما جلا القوط عن ايطاليا ، فى النهاية .

٥ ــ وكانت ديانة الرحل من طراز بدائى عادة ، ذات تنظيم قطرى ، وغير ذات أدب مدون ، ومن ثم لا تستهوى الشعوب الأكثر تقدما . أما الرحل فكانوا على العكس من هذا ، يتأثرون بمظـــاهر الديانات

الكبرى (المعابد ، الكهنوت ، الكتب المقدسة) وقد اعتنق المتبربرون عادة دين رعاياهم ، وعلى ذلك تحول الجرمان والفيكنج والمجر فى أوربا الى المسيحية ، وتحول مغول الشرق الى البوذية ومغول الغرب الى الاسلام .

٦ ــ وكان أقوى أساس لسلطان الرجل الامبراطورى ، كما يقول ابن خلدون ، ديانة «رفيعة» تعلمهم الوحدة وكبح جماع النفس ، ولم يكن لغير العرب من الرحل شىء من ذلك ، فقد جاءهم رسول ونزل عليهم الكتاب الكريم قبل أن يبدأوا الفتوح ، فدخلوا أرض جيرانهم المتحضرين مع القناعة التامة بسموهم الروحى ، ولم يغب عن أذهانهم قط أن اللغة العربية ــ اللغة التى نزل بها الوحى من عند الله ، كانت، بما لا يقاس ، فوق مستوى اليونانية والفارسية والهندية ، أما المغولية فلم تكن لها هذه الميزة ، ولم يكن ثمة أمام العرب ما يغريهم باعتناق معتقدات أيقنوا أنها ليست الا صورا ممسوخة لعقيدتهم . وقد سارت معهم اللغة المقدسة ، « لغة القرآن » ، أينما ذهبوا . ومن ثم كان من المستطاع بناء حضارة أو مدنية عربية لا مغولية .

روجيه كايوا

علم الجمال العام

ترجمة : الدكتور فؤاد زكريا

١ ــ الصور :

يبدو لى أن الصور تنتج بالصدفة ، أو بالنمو ، أو بالتصميم ، أو بالنسخ . فالخطوط التى ترسمها قوقعة ، والشكل المعمارى المتغير الذى ترسمه السحب واللهب والمياه المنحدرة ، والتشققات فى التربة الجافة ، كل هذه تنيجة لأسباب متباينة ، أو اذا شئت فقل انها تنيجة لعوامل عرضية متفاعلة ومتصارعة ، وللتأثير المتبادل بين القوى وعوامل الاتزان المتعارضة ، وعناصر الهدم ، أو لتفاوت درجة القصور الذاتى. هذه العوامل كلها قد يكون من الممكن حسابها ، ولكنها لاتستحق أن تحسب . ذلك لأننا نعلم منذ البداية أن الناتج النهائى لابد أن يكون اعتباطيا ، مادام يتوقف على ألوف العناصر المتضاربة ، العابرة والمتعاقبة. فلا يمكن أن تنتج عن سلسلة كهذه أية ظاهرة لها معناها . والصور أو الأشكال التى تتكون على هذا النحو هى تنيجة لعدد لاحصر له من العوامل العرضية المتباينة ، التى يرتبط بعضها ببعض ، أو يتركب بعضها على بعض ، أو يلغى بعضها تأثير البعض ، بطريقة يستحيل التنبؤ بها. فهى أشبه بخيالات الأحلام ، وهى فى بعض الأحيان لاتقل عنها سحرا

وفتنة . ولا يوجد قانون يتحكم فى تكوينها ، اذ أن هذا التكوين يخضع لعدد لاحصر له من القوانين فى آن واحد ، بل انه يخضع لقوانين لايتآلف بعضها مع البعض ، ولم تجتمع الا اتفاقا . ويعزى أصل هذا النوع من الصور — عن حق — الى « الصدفة » ، وان كنت أدرك بوضوح أن ظهور هذه الصور يرجع الى مجموعة مختلطة من الأسباب المتحكمة ، التى يمارس كل منها تأثيرا مطلقا فى ميدانه الخاص . غير أن الخليط ، وان يكن متحكما بدوره فى النهاية ، هو ذاته راجع الى الصدفة .

هذه الصور لاتعرف نظاما ، ولا تماثلا ، ولا تكرارا ، ولا ايقاعا . ولو لم يكن الأمر كذلك ، لكان معناه أن ذلك الخليط من الأسباب الذى بدا أنه ينتجها فى فردية مطلقة ، كان خاضعا لقانون ، وهى نتيجة مخالفة للفرض الأصلى .

فقد يتشابه حجران من العقيق ، غير أن أى اثنين منهما لايتماثلان تماما . وقد تبدو سمات متشابهة فى خطوط عروقها ، بل قد تكون فيها تكوينات هندسية متقاربة . ولاشك فى أن تركيب الأحجار ذاتها متشابه : فالأملاح التى صبغتها واحدة ، والقوى التى رتبت حلقاتها المتمركزة واحدة . ومع ذلك يظل كل حجر فريدا فى نوعه على نحو مطلق ، ولابد لتحقيق التماثل التام بينها من حدوث معجزة لا يقبلها العقل .

صحيح أننى أستطيع أن أقطع حجرا متجانسا الى مكعبات أو شرائح يمكن أن يحل بعضها محل بعض ، ولكننى حين أفعل ذلك أضيف عنصر التصميم الى المادة الموجودة ، وبذلك يكون الشىء قد انتقل من احدى فئات التصنيف الى الأخرى .

***

ان كل شىء حى يتطور وفقا لقانونه الباطن الخاص ، ولمبدأ التنظيم الخاص به . فمنذ لحظة ولادته ، يكون مظهره المقبل قد تحدد بالفعل . فالحبة الصغيرة تتحكم فى الشجرة المقبلة . وفى كل بذرة تكمن زهرة محددة مقدما ، تنتظر لحظة ازدهارها . وكل صبغية مورثة (كروموزوم) تنطوى على مصير لايتبدل . وهناك خلية خفية هى الأصل فى ظهور ريش

كل نوع من الطير ، وجلد كل نوع من الأسماك أو الزواحف ، وشكل أجنحة الفراشة ورسومها وألوانها ، والخطوط الدائرية أو الصمامات فى أصداف البحر . هنا نجد تكرارا لا نهاية له لنوع نموذجى واحد ، يظل مستمرا ومنتشرا بفضل الزمان ذاته . فكل جيل من النمور يأتى الى العالم بنفس الخطوط السوداء والصفراء . غير أننا نجد هنا أكثر من مجرد التكرار ، وأكثر من مجرد التعدد الى غير حد لأمثلة أنموذج واحد. اذ أن صفة جديدة تنبثق فى الأنموذج : هى صفة التماثل . فهناك نظام أعلى يفرض على شجيرات « الكليماتيس Clematis » شكلا خماسيا ، ويجعل جانبى الحيوانات الفقارية متماثلين فى كل شيء . والمادة تجد نفسها منقسمة على محور واحد أو أكثر من محور ، بحيث يكون عدد المحاور أوليا على الدوام ، اذ أن الحياة لاتحتاج الى يمين ويسار فحسب ، بل تحتاج الى أمام وخلف وأعلى وأسفل . فالحياة لاتحتمل الثنائية ، وانما تجمع بين التماثل والاتجاه .

هذا النوع الثانى من الصور يعرف بظاهرة « النمو » أكثر مما يعرف بعملية الجمع السابقة ، والمقصود بالنمو ذلك التطور الذى يحترم الشكل الأصلى العام . ففى معظم الأحيان ينمو الكائن العضوى دون أن يطرأ على مظهره تغير ملحوظ . صحيح أن الحشرة تخرج من طور العذراء وقد اكتسبت صورتها النهائية ، غير أن اليرقة كانت قد نمت بالتدريج . وهكذا يبدو أن القدرة على التغير المستمر فى الحجم ، مع بقاء الصورة ثابتة ، هى احدى الخصائص المميزة للحياة . فعلى الرغم من أن القشرة التى تحمى الحيوانات الرخوة ترجع الى أصل معدنى ، فانها تخضع لنفس القانون الذى تخضع له حلقات خشب العصارة فى النبات ، أو المادة الرخوة الطافية التى تملأ دودة اليسروع . ذلك لأن الافرازات الكلسية ، التى تبدأ من مركز صلب ، تندفع الى الخارج فى لولب لوغاريتمى ، هو أبسط أنواع المتواليات المعيارية جميعها وأكثرها اقتصادا . وهذا هو أصل التماثلية الدينامية .

وتتميز الحشرة التى يطلق عليها اسم « تاتكيريا ميرابيليس Tatcheria Mirabilis » بأنها أشبه باللولب فى دقة تكوينها وهندسته ،

غير أن لها أصلا مختلفا ، اذ أنها ثمرة عمليات متعارضة ، واذا كانت هوية الناتج النهائى لها أهميتها ، فان مايعنينا فى الوقت الحالى هو الوسيلة .

اننا نستطيع ، اذا شوهت صورة حية ، أن نضيف الأجزاء الناقصة بخيالنا أو بحساب عقلى ، وهو ما لايمكن أن يحدث فى حالة الصورة التى تنتج بالصدفة . والذى يجعل ذلك ممكنا فى حالة الصورة الحية هو القانون الواضح فى تصميمها . بل انه قد يحدث ، فضلا عن ذلك ، أن تعيد الصورة الحية ذاتها تكوين الجزء المفقود أو المجروح ، وما لم يكن العطب متعلقا بعضو أساسى ، مرتبط بمركز رئيسى للحياة ، فان الصورة سرعان ماتستعاد فى كليتها .

وهذا يصدق ، بطبيعة الحال ، على البلورات . غير أن البلورات هى أيضا الأجسام الجامدة الوحيدة التى تتميز بتركيب تماثلى . ومع ذلك فان عدد خطوطها أو مسطحاتها التماثلية لا يكون أوليا أبدا. ويبدو أن الأعداد الأولية بعيدة المنال بالنسبة اليها ، وانها امتياز ينفرد به مستوى آخر فى التنظيم . ومع ذلك ففى البلورات يمين ويسار ، وهى تولد ، وتنمو ، وتصاب بالجروح . ولست أعنى بذلك طبعا أنها حية ، فهى تفتقر الى الصفات الأساسية فى الحياة ، وهى المرونة والطبيعة الهشة والتعرض للموت . بل انها تقع على الطرف المضاد تماما لبعض الهلاميات الدائمة الاهتزاز والمعرضة للفناء ، والتى يدرسها الكيماويون لكى يصلوا الى أول بوادر الحياة . ويدل هذا التضاد — على الأقل — على أن هناك مملكة مستقلة يحكمها قانون يبلغ من القوة والاستقرار حدا يكفى لكى يتيح له تنظيم المادة . ونظرا الى وجود هذا القانون ، فان تلك المنشورات أو البلورات ، السداسية منها أو الرباعية ، لايمكن أن تعد وليدة الصدفة ، كالنوع الأول من الصور ، الذى لايرجع الا الى التداخل العشوائى المتخبط بين مؤثرات خارجية .

ولو تأملنا الصور الحية من منظور آخر ، لوجدنا أن أحدا لايخلقها: فهى تبدو كما لو كانت هى التى صاغت ذاتها ، ولكنها تبدو أيضا مقيدة بضرورة خفية،فهى ليست حرةفى أن تنفض عن ذاتها نير قوانينها،

وهكذا يمتزج الصانع بعمله ، ويطبع كل منهما على الدوام ، دون اختيار أو تردد .

***

وما ان يظهر التصميم design ، أى القصد الواعى ، حتى يتميز العمل من صانعه وخارجه . ففى هذه الحالة تصاغ المادة ، أو تحور عمدا على الأقل ، من أجل احداث نتيجة متوقعة ، حتى لو لم يكن من الممكن التنبؤ بالنتيجة مقدما ، وحتى لو ترك معظم العمل للصدفة . ويتمثل هذا النوع الثالث من الصور فى نسيج العنكبوت ، وعش الطائر أو العنكبوت الأحمر أو حجر السمك الشواك ، وفى أبسط وأعقد الآلات ، وفى لعبة الطفل كما فى النصب التذكارى ، أى فى كل الأشياء التى تخترعها الكائنات الحية وتخلقها خارج ذاتها من أجل بقائها أو راحتها أو لذتها . وتنتمى أعمال الفنون الجميلة والتطبيقية ــ عن حق ــ الى هذه الفئة ، ولكن تنتمى اليها أيضا أعمال تقوم بها الحيوانات : هى تلك التكوينات الهشة أو الصلبة التى تقوم بها الحيوانات مدفوعة بغريزة طاغية . مثل هذه الصور ليست صور كائنات حية ، وانما هى صور أنتجتها أفعال كائنات حية . وفى حالة الصور الأكثر اتقانا ضمن هذه الفئة ، كانت الصورة تتخيل فى الذهن قبل أن تحقق بالفعل ، وبذلك نتجت عن التصميم . فقد كان لابد من تشكيل المادة الجامدة باليد ، وربما بمساعدة أدوات ، أو حتى بواسطة عضو أقل تخصصا ، كمنقار الطائر أو ذيل حيوان القندس ، وكان لا بد من اخضاعها لارادة الصانع وجعلها ترضخ لرغبته فى تشكيلها من أجل غاية محددة ، مهما كان من غموض هذه الغاية ، أو من الخلط الذى ينتاب ذهن الصانع فى تصوره لها (ان كان يتصورها على الاطلاق) . فالعمل فى حالة هذا النوع هو أهم شىء ، والعمل ينطوى على جهد وخطأ ، وعلى تفكير فيما سيكون وفيما كان ، وعلى حظ حسن وطالع سيىء. وعلى العموم فالعمل يفترض قرارا مسبقا ، وذلك على الأقل من أجل الامتناع عن كل تدخل فكرى أو توجيه عقلى ، ومن أجل التخلى مقدما عن المزايا التى تجلبها البراعة والتنظيم والمثابرة والمهارة .

وعلى أية حال فان اختيار المادة يسبق نقلها وتشكيلها . وحتى لو كان الفاعل قد اقتصر على مسايرة الغريزة أو ترك قوى الخلق تسير في مجراها دون ضابط (ولكن ليس دون موافقة) ، ودون عقبة أوعائق (ولكن ليس دون مساعدة) ، فسيظل العمل مع ذلك يحمل طابع اختياره. وحتى لو كان العمل بلا صورة ، فستكون تلك هي الصورة التي أرادها له . ففي هذا يكمن تفضيله ، وفي هذا يكمن صنيعه ، وربما سوء صنيعه ، وفيه بالتأكيد تكمن مسئوليته .

وتوجد من بين الأعمال التي يتمثل فيها هذا النوع من الصورة ، أعمال لا تزيد عن كونها مجرد تدريبات على التطبيق الفني ، وكذلك منتجات تخدم أغراضا مفيدة فحسب . ولكن هناك من بينها أعمالا خلقت من أجل ما في مظهرها من جمال خالص فحسب . وقد يكون الأصل في ظهور هذه الأخيرة هو الالهام ، أو قد يكون في الحالات المتطرفة نوعا من العمل الحالم . وقد تكون هذه هي النتيجة النهائية لسلسلة طويلة من المحاولات والتقريبات المتعاقبة التي تكشف أحيانا عن تاريخ العمل ، بل توضح معالم حياة المؤلف . فهذه الصور لا تأتي من العدم ، وانما تبشر بها وتستبقها وتحدد شكلها مقدما صور أخرى من نوعها . أما عندما تصل عملية الخلق ، في مجال الفن ، الى النقطة التي تبدو فيها وكأنها معلقة في فراغ ، بل يبدو فيها أن قوى الفنان الاعتباطية لم تتأثر بأية ذكريات سابقة ، فان الصور التي تشكل على هذا النحو تتمثل دائما في صورة حلول مؤقتة ، أو مغامرة على الأصح ،حتى لو كانت تثير اعجابا لاحد له . ان العمل الفني يثير الشعور بالاكتمال عندما يفتتن به الرائي الى حد لايستطيع معه أن يتصوره على نحو مخالف لما هو عليه ، أي بعبارة أخرى ، عندما لايترك لديه مجالا للشعور بأن هناك شيئا ينقصه . ولكن كيف نكون على ثقة من أنه سيظل يخلب ألباب جميع المشاهدين ، أو حتى معظمهم ، وسيظل كذلك على الدوام أو حتى في معظم الأحيان ؟ ان في الجمال شيئا مرضيا متغيرا. والجمال يحتاج الى انتزاع اعجاب هيئة من المحكمين متباينة التكوين ، وعلى

الرغم من ادراكنا أن هذه الأحكام معرضة للزلل ، فاننا مع ذلك نستمع اليها ونطيعها .

ان للصور الناتجة بالصدفة أو بالنمو نوعا من الجمال ، وللصور الناتجة بالتصميم نوع آخر . فالنوع الأخير من الجمال يفتننا بطرق أكثر خفاء ، بل اننى لاعتقد أن تقديرنا له يكون أبعد عن الطابع المباشر ، وبالتالى فان فيه قدرا أعظم من عدم الاستقرار. ذلك لأن سحره لايتوقف على الطبيعة بقدر مايتوقف على المدنية ، على الرغم من أن هذه الصور تستمد آخر الأمر من الطبيعة .

ان كل طريقة فى النظر الى العالم ، وبالتالى كل طريقة جديدة فى تقدير مختلف الفنون ، تتحدد على أساس مجموعة من المواضعات ، أو من التحيزات اذا شئت ، ومن التفضيلات الضمنية فى كل الأحوال . هذه الأخيرة تضفى على ادراكاتنا الساذجة اتجاها ، وتعرفنا بأسلوب معين موجود ضمنا أو مصوغ بصورة صريحة ، كما يتبدى فى نقطة محددة فى المكان والزمان . ومهما كان من تنافر الأساليب المختلفة ، فانها ترتبط مع ذلك سويا بفضل أصلها المشترك : أى بمحاولة اضفاء انتظام على الصورة الطبيعية ، وبذلك الطموح الذى هو نشدان امتياز معين . ولاشك أن وجود جذور مشتركة للأساليب المتباينة هو أمر له مغزاه العميق : اذ أنه يثير مسألة العلاقة بين الفن والجمال .

***

وبعد أن يخلق الموضوع الخارجى ، يجىء الوقت الذى يستطيع فيه رجل الصناعة أن يتدخل : فانتاج نسخ من العمل الفنى ليس الا مسألة تطبيق صناعى فحسب . وفى وسع القالب الواحد أن يعطينا أى عدد من تمثال أو « ميدالية » أو لحن . وهكذا يمكن تكرار الخطوط والسطوح البارزة ، بل والألوان والأصوات وصور الحركة . وعندما يتم النسخ **imprint** ويصنع القالب ، لا يعود الخيال والمهارة لازمين. فمنذ هذه اللحظة تصبح العملية آلية محضة ، هى عملية التكرار الآلى لأصل لم يظهر هو ذاته الى الوجود بمثل هذه السهولة القصوى . وتعد هذه الطريقة فى الاكثار مميزة للاشياء غير الحية ، أى للأشياء التى تنتج

بالتصميم ، وربما تلك التى تنتج بالصدفة ، والتى لاتكون لها بالتالى القدرة على اكثار نفسها بنفسها . وعندما يكون الأصل ناتجا بالصدفة تكون النسخة معرضة لأن تظل سطحية مصطنعة ، اذ أنهـا فى معظم الأحيان تنتج فى مادة مختلفة ، بعد أن يتضح أن المادة الأصلية تفتقـر الى المرونة اللازمة . وعلى أية حال فان هذه الطريقة فى الاكثار آليـة ومستعارة ، وهى تؤدى الى ظهور موضوعات غير أصيلة ، مشـابهة فى صورتها للنماذج الموجودة من قبل ، ان لم تكن مماثلة لها تماما فى الصورة . وكلما ازدادت النسخ عددا وتلقائية واتقانا ، قل اعتمـادها على مهارة العامل،وازداد اعتمادها على عمل الآلة.والصورة التى تنسخ عادة على هذا النحو هى تلك التى تنتمى الى النوعين الأول أو الثالث. ومرد ذلك الى أن الأعمال المصنوعة لاتستطيع أن تنفذ الا الى المـادة الجـامدة ، أما جوهر الحياة وبذرتها فبعيد عن متناول أيديها . فالآلة لاتستطيع أن تحقق الا شبيها وهميا أو صورة طبق الأصل ، ولا يستطيع أحد أن يتخيل أن الصناعة تستطيع فى أى وقت أن تعيد انتاج زهـرة أو جناح أو حتى قوقعة ، وذلك بالمعنى الصحيح لكلمة اعادة الانتـاج، لابمعنى المحاكاة فحسب . فمثل هذا العمـل هو دون شك ممتنع ، وعقيم ، ومستحيل فى آن واحد .

ولا تستطيع صور هذا النوع الرابع ، حسب تعريفها ، أن تقـدم جديدا . فهى تكرر دون أن تضيف أى شىء الى مجموعة الصـــور الموجودة فى الكون . والواقع أننا ماكنا لنحتاج الى الكلام عنها لو لم نكن نحرص هنا على تصنيف الصور حسب أصلها . ذلك لأن الطريقة التى أتت بها هذه الصور الى الوجود هى وحدها التى تجعلنا نفرد لها فئة جديدة الى جانب الصور الأخرى التى ترجع الى الصدفة والى النمو العضوى والى القصد والتصميم . وفيما عدا ذلك ، فهى مشتقة ، وهى نسخ مصنوعة لظواهر توجد من قبل . صحيح أن طريقة التكاثر المميزة للكائنات الحية تؤدى بدورها الى الاحتفاظ بهوية الصـــورة ، ولكن البيضة أو الحبة تبدو ، بالمقارنة بالنوع الأخير ، قالبا لنوع محدد بكل دقة ، وهى تقوم بأكثر من وظيفة واحدة فى نفس الوقت ، اذ تستخدم

قالبا وبذرة فى آن واحد . وفى هذه الحالة الأخيرة لا يتميز القالب المشكل عن المادة المشكلة ، ولا يوجد أى حد فاصل بين الخاتم وبين الشمع . فالطابع المؤدى الى التكاثر يأتى من الداخل ، ويكتسب الكائن العضوى الصورة التى كانت تتميزه منذ البداية . وتكون عملية الاكتساب عملية تكشف تدريجى باطن ، بحيث لا تتدخل صورة خارجية دخيلة لكى تطبع شكلها الخاص فى لحظة واحدة .

***

وأيا كان أصل مظاهر الأشياء وصورها ، سواء أكان هو الصدفة أم النمو أم التصميم أم النسخ والترديد ، فان بعض هذه المظاهر يعد جميلا وبعضها الآخر قبيحا أو مخيفا ، على حين أن معظمها يظل محايدا ،وذلك على الأقل بقدر مايظل غيرمتعرض لتأمل الانسان . فاذا ماتأملها الانسان بدت له فى ضوء جديد ، وكأنها تظهر لأول مرة ، وأصبح من الضرورى مناقشة مسألة « الجمال » فيها . فهناك حالات تكشف فيها أعمال الطبيعة ، سواء أكانت جامدة أم حية ، عن جمال تلقائى ينافس ، على مستواه الخاص ، جمال الأعمال التى ينتجها الانسان عامدا بأسلوب فنى مقصود من أجل تحقيق أو جلب السرور .

٢ ــ الجمال :

الجمال نوعان : جمال يكتشفه الانسان فى الطبيعة،وجمال يخلقه الانسان بقدراته التلقائية الخاصة . والكلمات التى تعبر عن اعجابنا بكل من هذين النوعين واحدة ، وماكانت مشكلة الجمال لتثار لو كان الانسان يعجب دائما وفى كل الأحوال بنفس الأشياء ، سواء أكانت مناظر طبيعية أم رسوما ، وأشجارا أم معابد . ولكن الأمر على خلاف ذلك : اذ يبدو أن معيار الجمال عندنا يختلف باختلاف الأذواق ، أى باختلاف الموضع والعصر ، بل والفرد ذاته . وترجع مختلف المعايير الى العرف والتربية ، وهى تتباعد الى حد يمكن أن تعد فيه متناقضة . فكل مدنية تقنع الفرد بطريقة خفية بقبول ميول ضمنية معينة يسلم بها كأنها طبيعية ، وان يكن أصلها الحقيقى راجعا الى التاريخ أو الى المدرسة . والعالم المنظور لايرى الا من خلال حاجز يؤثر فى طريقة النظر اليه ،

ويوحي بتفضيلات خفية تتعارض فيما بينها من حيث المبدأ . ولكن كيف يتسنى للعين آن تستجيب لفن ظهر فى مكان قصى عنها ، أو فى عصر مخالف لعصرها ، ان كان هذا الفن مبنيا ــ كما هو واضح ــ على اختيار مضاد لاختيارها ؟ ان الاتفاق الذى يكاد يصل الى حد الاجماع ينبغى أن يكون له أساس مشترك ، وبدون هذا الأساس يستحيل أن نفسر لماذا كانت علاقات مكانية معينة وتدرجات خاصة فى الألوان تبدو فى نظر الجميع منسجمة وتلقى منهم استجابة متعاطفة ، على حين أن غيرها تبدو فى نظر الجميع أيضا منفرة ، وتنم عن نشاز غامض لا مفر منه .

هذا الأساس الشامل المشترك ، الذى يبلغ ــ رغم استحالة كشف غوامضه ــ من القوة والحيوية حدا يتيح الشعور به من خلال كل المستويات المتعارضة لكل تراث متعاقب ، لايمكن أن يكون سوى الطبيعة ذاتها . ولو بدأنا بالطبيعة ، لأمكن أن تتلاءم أكثر معايير الجمال اختلافا ، وكأنها قطع متباينة فى لعبة واحدة تركب كلها شكلا واحدا . فعندئذ يمكننا أن نرى نفس المقصد ، ان لم يكن نفس التصميم ، وندرك جهدا مشتركا كانت تخفيه من قبل وسائل وصلت الى حد بعيد من التباين والتعارض .فالصور الطبيعية هى الأصل الوحيد الذى يمكن تصوره للجمال.وكل ماهو طبيعى يحكم عليه بأنه جميل، ويدرك على أنه جميل، وكذلك الحال فى كل مايتشبه بالطبيعة عن طريق ترديد أو تحوير الصور والنسب والتماثلات والايقاعات الطبيعية . ولايمكن أن يكون لاحساسنا بالجمال أى مصدر الا هذا . فالانسان ليس فى حقيقة الأمر مضادا للطبيعة ، بل انه هو ذاته الطبيعة ، اذ أنه بدوره مادة وحياة تخضع لنفس القوانين الفيزيائية والبيولوجية التى تتحكم فى الكون . وهناك اتفاق بين الانسان وبين القوانين التى تتغلغل وتتعمق فيه وتنظمه ، أو هو على الأقل لاينفصل عن هذه القوانين . ومن هنا فان القول بأن هذه القوانين تخلق الجمال لايعنى الكثير ، وانما هى تفرز الجمال ، وما الجمال الا مظهرها البادى للعيان . وفى وسعك أن تقول:اذا شئت،ان نتائجها ليست جميلة فى ذاتها . فهى فى معظم الأحيان تمر دون أن نلحظها ، واذا كانت تندرج ضمن نطاق علم الجمال ، فما ذلك الا عن

طريق التذوق البشرى لها . غير أن هذه النتائج هى بالضرورة مايتعين على الانسان أن يسميه جميلا ، وما يستخلص على أساسه فكرة عن الجمال . وما اللفظ ذاته الا وسيلة لتسمية شيء مشترك بينها جميعا ، مميز لها ــ اذا دعا الأمر ــ من نتائج العمليات المخالفة .

ولأحاول مرة أخرى أن أكرر ما قلته الآن : فما يبدو لنا منسجما لا يمكن أن يكون سوى ما يكشف عن القوانين التى تحكم العالم وتحكمنا فى الوقت ذاته ، أى ما نراه وما نكونه ، وبالتالى ما يلائمنا ويرضينا بالطبيعة . ولا مخرج لنا من تلك الشباك التى نجد أنفسنا واقعين فيها . اننا عندما نحكم على شيء بأنه جميل ، سواء أكان مخلوقا أم شيئا أم حادثا ، فانا نقتنع بأننا نفعل ذلك بعد حكم واختبار دقيق . غير أن القرار المزعوم ليس الا قبولا ضمنيا للعبة الكونية ، واعترافا بأننا مشتركون فيها . واذا كانت الطبيعة تبدو مجموعة من الظواهر الهائلة التباين ، فان هذه الظواهر تنبثق مع ذلك من نظام واحد تكون العين وابصارها جزءا لا يتجزأ منه . هذا التآزر العميق يفسر الاتفاق الشامل ، وقد عبر عنه أفلوطين تعبيرا دقيقا ، وأن يكن تعبيرا مبالغا فيه ، حين قال : « لو لم تكن للعين صورة الشمس ، لما استطاعت أن تدركها » . فالعضو ينتمى الى العالم الذى يعكسه ، ومن هنا كان تضافره معه .

ان الانسان يظل حيوانا ، وجسما ، وقطعة من المادة ، عندما يزيد من امتداد الطبيعة أو يضيف اليها ، وعندما يرسم خطوطا فى التصوير أو يشكل كتلا فى النحت . فهو ليس قاضيا ولا خالقا ، وانما هو عبد ، يتفق كيانه مع الطبيعة ، ويتصور نفسه مطيعا لها ، أو متمردا عليها فى أحوال أندر ، بل انه لا يتصف بالاستقلال الذاتى ، ولا بالتمايز بالنسبة الى الأساس الذى نشأ منه . ان الجمال ليس اختراعا ، وانما هو كشف متدرج . ومنذ البداية الأولى ، أى منذ لحظة ولادتنا ، تعتاد أعيننا التكيف . وفى تلك العوامل العمياء المحتومة التى تظهر منها أشياء مستقلة من آن لآخر ، لا ينشأ التنافر الا نتيجة لتجارب شاذة غير ملائمة . واذا استثنينا الاعتزاز العقلى بالمعارضة ، فان اللذة التشكيلية

الوحيدة تأتى من الرضوخ.والقوة التى تنتج الزخرف هى‌التى تنتج أيضا القدرة على تذوقه . وبعد التواءات لا حصر لها ، ينشأ الاحساس بالجمال من هذا التضايف ، وما هو فى الواقع الا اللذة التى يبعثها التعرف على هذا الكشف . وانه لمن المبالغة الكلام عن انسجام مقدر preestablished harmony : اذ أن كل شيء انما هو تعبير عن طبيعة واحدة لا تنقسم ، أو مظهر لها ، حتى تلك الأشياء التى قصد منها معارضتها . بل اننى لا أستبعد الاعتقاد بأن لفظ «الجمال» ذاته هو لفظ زائد لا ضرورة له : فكل ما هنالك هو علامات على التفاهم بين أفراد أسرة واحدة ، يحتمون وراء درع واحد ، هو أشبه بصورة للأمواج تنطبع فى خطوط ملتوية قائمة على عدد كبير من القواقع .

*

ان الطبيعة وحدها هى التى تمد الانسان بمعاييره الخاصة للجمال. فالطبيعة هى سجله الوحيد ، وثبته الوحيد ، وهى وحيه الظاهر أو الباطن ، ومجموع حقوقه وامتيازاته ، وهى بالنسبة اليه معيار خفى، ومرجع غير ظاهر — بل هى مرجعه الوحيد . وانى لأعلم حق العلم أن كل فنان يدعى أنه يفعل شيئا آخر أو شيئا أفضل ، ولا يقتصر على المحاكاة أو الترديد . فهو يدعى أنه يعود الى ماهية الأشياء ، ويكتشف من جديد ، ومن وراء السطح الظاهر ، العلاقات الأولية الأساسية . ولكن مهما اتضح للفنان أن هذه العلاقات الأساسية مخيبة لآماله ، فانه يأمل مع ذلك أن تكشف له عن التنظيم النهائى للطبيعة وعن أعمق عناصرها الثابتة،والا لكان عليه أن يسلم بأن نواتجه ما هى الامحاولات اعتباطية وأعمال خيالية لا مدلول لها .

مثل هذه النتيجة ، المبنية على أدلة لا تدحض ، ما كانت لتقبل الجدل لو لم تكن تبدو متعارضة مع بعض البديهيات التى توحى بها التجربة البشرية . ونظرا الى الوضوح الشديد الذى تتسم به هذه البديهيات ، فانها تتجه دون قصد الى أن تطغى على حقيقة مجردة تعد شفافيتها ذاتها عاملا من العوامل المؤدية الى تجاهلها ، اذ أنها تجعلنا نطرحها جانبا بوصفها قولا فارغا من قبيل تحصيل الحاصل .

*

ومع ذلك ، فاذا كانت الطبيعة هى حقا المعيار الخفى للجمال ، فلم لا يثير اعجابنا فى الطبيعة سوى عدد قليل من الأشياء ؟ ولم يبدو أننا لا نتعرف على جمال الطبيعة الا من خلال أعمال فنية ، والا اذا كانت هذه الأعمال تنطوى على تشابه مع الطبيعة أو تدفعنا الى التفكير فيها ؟ اننا بالفعل قد اعتدنا الفن الى حد أننا نصل عن طريق الأعمال الفنية الى تقدير الجمال الطبيعى . ومرجع ذلك الى آن الفن من صنعنا نحن . وأنا لا أرمى الى أن أؤكد بالفعل آن كل ما فى الطبيعة جميل ، وانما أقول انه ليس فيها ما هو قبيح . فلو كان كل ما فى الطبيعة جميلا، لما استطعنا تمييز الجمال ، ولكان من غير المعقول أن نلتمسه فى أمثلة نادرة ، وكأنه ضرب من المعجزات ، ولما كنا ، بعد اهتدائنا اليه ، نقف ازاءه مشدوهين وراضين فى آن واحد . فالرائع فى الطبيعة قليل الى حد أننا نكاد نشعر بأنه يتعدى على امتياز ينفرد به فننا ، ويتجاوز حدوده بحيث يدخل معه فى نوع من المنافسة غير العادلة وغير المقبولة.

فمعظم المعادن أو أوراق الأشجار أو الأزهار أو الحشرات أو القواقع لا تجذب انتباهنا ، بل ان هناك بلورات أو نورات فراشات معينة هى وحدها التى تملؤنا سرورا بفضل ما فيها من روعة أوانسجام. وهذا يصدق أيضاً على المناظر الطبيعية.ومن المؤكد أن بعض الحيوانات تبدو مخيفة أو منفرة ، كالوطواط أو العنكبوت أو البولب (حيوان مرجانى) أو الثعبان . غير أنها ليست قبيحة ، وانما هى تثير الخوف أو الرعب فحسب ، وذلك لأسباب معقولة أحيانا ، ونتيجة لخرافة معينة فى معظم الأحيان . فالأسطورة تقوم بدور أهم بكثير من شكلها الظاهرى ، اذ أنها لا تبدو مخيفة نتيجة لافتقارها الى التناسق ، وانما هى فى الواقع ضحايا ترابطات غامضة بين الأفكار ، وتحيزات لا أساس لها من الصحة على الاطلاق . فاذا كان يبدو الآن أنها تثير الرعب ، وتبعث التقزز أو تحدث نوعا من رد الفعل الحشوى ، فان تفسير ذلك انما يكون فى مجال خارج عن مجال علم الجمال : أى فى أعماقنا الحيوانية، وهو مجال للحساسية مختلف كل الاختلاف .

ان الطبيعة تبدو مخيفة أو مشوهة : فالمسخ الذى ينتج صدفة

واتفاقا يبعث فينا الاضطراب ، ويخرق بقسوة النظام الثابت للأشياء . فاذا كنا نشعر ازاءه بالنفور أو القلق أو الاستنكار ، فما ذلك الا من أجل تنبيه آليات دفاعية خفية توجد فينا . أى أننا نتزعج من الشذوذ الذى يكشف لنا بغتة عن ذلك الموقف المعرض للخطر الدائم ، الذى لا يعيش فيه الانسان وحده ، بل كل كائن حى على الاطلاق .

أما القبح بمعناه الصحيح فلا يوجد فى الطبيعة الا عندما يقوم كائن عضوى قادر على أداء العمل بتغيير الطبيعة من تلقاء ذاته ،ويحاول ولكنه يخفق . فالخطوط اللولبية فى الرخويات المسماة « زينوفورا Xenophora » تتسم بتكوين كامل ، غير أن هذا النوع من الرخويات لديه عادة سيئة هى تزيين أصدافه بفتات وكسر كلسية أخرى. كذلك فان نوع السرطان (أبو جلمبو) المسمى « أوكسيرتكا Oxyrincha » يلصق بظهره الصلب طحالب وبقايا حيوانات ميتة، وقواقع صغيرة وقطع زجاجية مكسورة ، فتكون النتيجة غير سارةعلى الاطلاق . وبالمثل فان الطائر المعرش المنقط spotted bowerbird الاسترالى ، والطائر المسمى « بستانى الجنة paradise gardener » والطائر الذهبى المعروف فى « كوينزلاند» ، وطيور أخرى يكون منقارها أحيانا مزودا بأسنان ، كطائر الطيلسان satin-bird والطائر السنورى catbird الأسترالى ــ كل هذه الطيور تبنى لنفسها أعشاشا كاملة فيها قباب وممرات وشرفات ، وتزخرفها بأشياء براقة الألوان ، كالنباتات الزنبقية وأنواع التوت والعظام الصغيرة والقواقع الحلزونية وأغطية الزجاجات وأدوات المطبخ ، الخ ، وذلك حسب البيئة التى تعيش فيها والمواد التى تستطيع التقاطها . وهى تبطن الجدران الداخلية لمبانيها بالأعشاب وقطع من لحاء الأشجار ، متخذة من اللعاب مادة لاصقة . ولكل نوع فرعى من أنواع هذه الطيور لونه المفضل . وفى موسم المعاشرة الجنسية ، يقدم الذكر ــ وسط مظاهر الرقص واللهو فى الطقوس المعقدة التى تمارسها هذه الطيور ــ الى الأنثى تلك الكنوز المنتقاة التى جمعها ورتبها « فنيا » من أجل ارضاء رفيقته . على أن المشاهدين لم يروا فى نتيجة جهده هذا جمالا يستحق الاعجاب،

بل انهم يرونها آمرا يدعو الى الرثاء ، ويلمسون فيها تضادا مؤسفا مع التلوين المنسجم الذى يصطبغ به ريش الطائر القائم بعملية التزيين هذه .

والانسان بدوره معرض للخطأ فيما يخلقه ، اذ ان احتمال النجاح يستتبع احتمال الأخفاق . فليس ثمة زهور قبيحة ، باستثناء زهرة « التيوليب » المقلدة ، وهى احدى الزهور التى اعتقد الانسان أن من الضرورى اضافتها الى مجموعة الأزهار الطبيعية . وقد تثير المناظر الطبيعية شعورا بعدم الاكتراث أو الملل ، ولكنها ليست قبيحة فى ذاتها. ولكن اذا كان الانسان يعرف كيف يخلق بساتين ومغانى وحدائق رائعة ، وأن يجعلها بديعة توحى بالهدوء والطمأنينة ، فقد عرف أيضا كيف يحول أجمل البقع الى أماكن قبيحة ، بأن يضع فيها لوحات اعلانية ، ومصانع ، ومحطات ومبانى مشوهة أو مفتقرة الى الذوق السليم .

ان كل شىء فى الطبيعة هو ــ حسب فرض لا مفر منه ــ جميل « طبيعيا » . ولكن هذا لا يمنع من أن تكون الطبيعة فى كل الأحوال تقريبا محايدة ، وغير منظورة فى الحالات المتطرفة . ومن هنا كان هناك ما يغرينا على تحسين واكمال واظهار ما تخفيه أشياء عديدة فى الطبيعة. فنحن نستمتع باعادة تنظيم النسب المكانية ، وبالجمع بين الألوان ، وبالاختيار والتأليف والوقوف موقف السادة . ومن هنا كان مسلكنا أشبه بمسلك تلك الطيور التى لا تقنع بألوان ريشها ، فتحاول كسب رضاء رفيقاتها بوسائل أخرى . ان الاضافة هنا شىء محفوف بالخطر، ولا يمكن أن تتم الا على حساب الفاعل وعلى سبيل المغامرة من جانبه، اذ أنه لا يعود فى هذه الحالة مرتكزا على الطبيعة المعصومة. وعند هذه النقطة يبدأ الفن ، بما فيه من مخاطرة قد تكون لصالحه وقد تكون وبالا عليه .

*

ومن جهة أخرى ، فاذا كانت المظاهر الطبيعية تكاد تبلغ عددا لا حصر له ، فلا يترتب على ذلك أن التركيبات الكامنة من ورائها تبلغ

بدورها مثل هذا العدد . فنحن نجد ، فى أقل المستويات تمايزا ، أعنى فى مستوى المادة الجامدة ، أشكالا ثابتة نسبيا للجزئيات ، وعددا محدودا من الارتباطات الممكنة نظريا ، وهى ارتباطات لا تتجاوز مئات قليلة . فليس هناك تماثل خماسي أو مشتق من الخماسي . كذلك فان التماثل الازدواجي والاثنى عشرى لا يظهر على هذا المستوى ، وانما هو يبدأ فى الظهور فى « الشعاعيات Radiolaria » ، أى فى الكائنات العضوية الحية . على أن الشكل الخماسى ، لكى يعوض استبعاده من عالم المادة الجامدة ، يصبح هو السائد فى عالم النباتات والحيوانات البحرية .

أما القواقع ، تلك الهياكل العظيمة الخارجية التى تنمو من أحد أطرافها فحسب ، فلا تخضع الا لقانون واحد من قوانين النمو : وأعنى به النمو الحلزونى .

وليس هناك اختلاف أساسى بين التنظيمات المتباينة للأشجار على سيقان النبات وبين الأشكال المختلفة للبلورات . وعلى ذلك فان عدد العناصر الثابتة فىالطبيعة أقل بكثير ممايوحى به تباين الأفرادوالأنواع. لذلك فانى أفترض أن الطبيعة تخضع لعدد بسيط من القواعد : فنفس الايقاعات تتردد دون تغيير . وان الدور الرئيسى الذى يقوم به القطاع الذهبى والسلسلة المشتقة منه فى الطبيعة ، لدليل كاف على وجود مثل هذه الانماط الخفية المنتظمة . ولقد كانت أهمية الدور الذى يقوم به مبدأ واحد فى الطبيعة حافزا لكثير من الفنانين على وضع أكثر من صيغة واحدة يعتقدون أنها معصومة من الخطأ . فليست هناك غرابة فى تكرار الطريقة التى تحدث بها الأشياء على المستوى الكونى : اذ أن كل تركيب أو بناء عليه أن يخضع لشروط متعددة من التوازن يكتسب بواسطتها تماسكه واحكامه . ومن هنا فلا يمكن أن تكون هذه الشروط متعددة الى مالا نهاية . فكلما ازداد البناء الذرى تعقيدا ، أو أصبحت الخلايا الحية أعلى تنظيما ، أصبح الأمر يستدعى صرامة متزايدة ، وتحقيق مقتضيات أوسع ، فتكون النتيجة هى أن يزداد نطاق الصور الصالحة تشتتا بالتدريج ، وتصبح كالأعداد الأولية أكثر

تباعدا بعضها عن البعض كلما تقدمت سلسلة الأعداد .

وما أن تظهر الحياة — أى يظهر التقابل بين البطن والظهر ، وبين الجذور والفروع،وبين الفم والشرج — حتى يختفى التماثل العمودى، ومعه التماثل السداسى . ولا يتبقى من المسطحات الثلاثة المتعامدة فى التماثل الموجود فى البلورات المكعبة الشكل سوى مسطح واحد ، ويكون فقدان الاثنين الآخرين هو الثمن الذى تتقاضاه الحياة .

وانى لأدرك تماما مدى الجرأة التى تنطوى عليها هذهالتخمينات، ولكنى مع ذلك مقتنع بأن البحث المتأنى سيؤيدها ، بل سيواصل مافيها من تفريعات الى مالا نهاية . فقد يفسر هذا البحث ، مثلا ، تلك القيود التى مازالت غامضة ، والتى تمنع الزهرة من أن تصبح خضراء ، أو الفراشة من أن تصبح قرمزية . على أن هذا المنع مع ذلك ليس مطلقا ، بل هو مرن مرونة الحياة ذاتها . فأزهار شجرة الزنفل المسماة « ليليو دندرون توليبيفيرا Liliodendron tulipifera » ذات لون ميال الى الخضرة ، وأجنحة الفراشة المسماة « أبياس نيروAppias Nero » حمراء أرجوانية . فتلك اذن استثناءات تدعو الى الدهشة ، ولا يمكن تحويلها الى قواعد أو سوابق ، وانما هى تصلح لاظهار فردانية كل حالة .

أما تفاصيل هذا الناموس الخفى واستثناءاته التى تظهر من آن لآخر فهى أمور لا تجدى كثيرا . وفى رأيى أنها لا تهمنا الا بقدر ما توحى بأننا نقع ضحايا وهم خادع عندما نتصور أن الطبيعة تنتج بطريقة محايدة كل التجمعات الممكنة منطقيا للخطوط والألوان . فالتجمعات التى تجتاز امتحانها القاسى تجمعات قليلة نسبيا . واذا كان التنوع اللانهائى للصور التى نجدها فى الطبيعة يبعث فينا الاعجاب ، فمن الواجب أن ندرك أن لانهائيته هذه ليست الا سرابا:فهناك قوانين ثابتة تكمن من وراء أكثر التطبيقات تنوعا . وهذه الصور والتركيبات والتوازنات التى تقدم الينا بالضرورة أنموذج الجمال وشكله ، ليست حرة ولا وفيرة ، وانما هى تبلغ من الندرة حدا لابد معه من معرفة

واسعة وصبر طويل من أجل اماطة اللثام عنها وادراكها بكل ما فيها من نقاء ، دون شائبة تشوب كمالها أو تخفيه .

مثل هذا البحث قد يكون هو الذى يحدد هدف الفن ، سواءأخذ على عاتقه أن يحاكى الظواهر الطبيعية أو أن يرفض — على عكس ذلك — مظاهرها ويسعى الى كشف القوانين الكامنة من ورائها .

وهنا نجد أننا قد عدنا مرة أخرى الى تلك المخاطر التى تتضمنها المغامرة الفنية ، والى بحث ادعاءاتها والأساليب التى تلجأ اليها .

٣ — الفن :

الفن جمال ينتج على نحو صريح ظاهر : فهو نوع الجمال الذى يمثل التجسيد الخارجى لتصميم باطن ، والدور الذى يسهم بهالانسان فى الكون ، وما يخلقه بارادته عن طريق وسائل خاصة به . ولكى يسهم الانسان بنصيبه ، فعليه أن يختار بين أمور متعددة . فعليه فى الواقع أن يختار ، ان لم يشأ أن يكتفى بتأمل الجمال المحيط به ، والذى يثير اعجابه تلقائيا ، أو الذى يتعلم بالتدريج كيف يتعرف عليه . وعليه أن يشق طريقه الخاص ، من أجل رضائه هو وحده ، وأن ينافس العالم الذى يكون هو ذاته جزءا منه . فالفن يوجد بمجرد أن نشعرباحساس الجمال (مهما كان غموضه واختلاطه) ازاء صنم أو أى شىء معبود، حتى لو لم يكن صانع هذا الشىء قد قصد منه فى الأصل أن يخدم أى غرض آخر . ذلك لأن جماله ، حتى لو كان ناتجا ثانويا عرضيا ،فمن المعقول مع ذلك أن يحاول الكائن الحساس أن يمارس تجربة الجمال لذاته ، أو يجعل الآخرين يشعرون بها .

ان الانسان قادر على المحاكاة مثلما هو قادر على الاختراع ، وعلى الترديد فضلا عن التجديد . ولنبسط الأمور قليلا فنقول انه يبدو أن الفنانين كان عليهم دائما أن يختاروا بين طريقتين رئيسيتين ومتعارضتين فى اضفاء خطوط وألوان على سطح معين ، على نحو من شأنه أن يكون الناتج سارا للأعين — وهو ما يكون فيه قوام الرسم بمعناه الدقيق . فبعض الفنانين يختار ترديد الصور الطبيعية الموجودة فى العالم ، أعنى

تلك التى تقع دائما أمام ناظريه ، وبعضهم الآخر يختار تكوين صور ليست لها فى الطبيعة نماذج مباشرة ، وانما تبدو ناتجة عن تأمل مجرد. وهكذا يقف الفن المحاكى فى مقابل الفن البنائى . ففى أحد الطرفين نجد تراث « الخداع البصرى trompe - l'oeil » ، وفى الآخر نجد نوع الفن الذى يعتمد أساسا ـ بطريقة صريحة أو خفيةـ على الهندسة.

وهكذا فان أحد اسلوبى الرسم تصويرى أو تمثيلى representative والآخر بنائى constructive . غير أن هناك عدة طرق مختلفة للتصوير أو البناء ، مثلما أن هناك عدة درجات مختلفة لدقة التصوير أو قوة البناء . أما فيما يتعلق باختيار الموضوع الواجب تصويره ، أو الشكل الواجب بناؤه ، ففيه مجال لتنوع لا نهاية له . ولاشك فى أن الاختيار المعين ينم عن الكثير فيما يتعلق بشخصية الرسام . غير أنه لا يؤثر فى رسمه الا بطريقة عارضة غير مباشرة . ولو كان نجاحه أو اخفاقه الفنى متوقفا على هذا الاختيار ، لكان أيضا متوقفا على استخدامه للمواد أو الأساليب الفنية الجديدة . ولكن الواقع أنه لا يوجد ارتباط مباشربين اختيار الموضوع وبين فن الرسم ، بل لا يوجد فى معظم الحالات أى ارتباط على الاطلاق . ففن الرسم يعرف بعوامل أخرى : فهو ، كما أوضحت من قبل ، يتحدد أصلا باعتزام الفنان أن يصور أو يبنى ، حسب تفضيله للادراك الحسى أو التجريد .

ان الفن التصويرى يردد خصائص الطبيعة ، دون أن يكون هدفه الوحيد هو التشابه معها . ذلك لأنه يحاول أن يخفف من الدقة عن طريق الحسية ، ويحور الواقع مثلما يسمو الشعر بما يضطر النثر الى الاكتفاء بتقريره فحسب . وهو يمسك بلحظة عابرة ، أو ظل،أو صورة، أو اشراقة بسمة أو منظر طبيعى ، أو وقار حفل شعائرى ، وكل ظل عابر يود الانسان أن يخلصه من انقضاء الزمان . هذا النوع من الفن قد يصل الى حد تشويه ما يردده،وذلك فى سبيل زيادة قدرتهالتعبيرية، وقد يعامل موضوعه على أنه رمز ، فى سبيل اضفاء مزيد من الدلالة عليه . غير أن التشويه فيه انما يكون تبديلا لموضع عناصر يمكن تعيينها والاهتداء اليها : فالوحوش المركبة فى الأساطير تتألف من أجزاء من

مخلوقات حية . وقد تكون الخطوا تأكثر أو أقل عددا ، وقد تكون الحيل أكثر أو أقل تلكؤا ، ومع ذلك فحتى أشد المناظر اغراقا فى الخيال ، وأكثر الصور ايغالا فى عالم الأساطير ، تشير آخر الأمر دائما الى العالم الحقيقى .

أما الفن البنائى فيجمع أشكالا تجريدية ؛ وهو يسعى الى امتاعنا عن طريق نوع من الانتظام ، وعن طريق الترتيب الذى يكشف عنه خضوعا لقانون ما ، سواء أكان بسيطا أم معقدا.وهو يستنبط الصور التى يستخدمها . فاذا استعارها فى العالم المنظور ، طهرها وصفاها بحيث لا تعود تعبر عن شىء سوى العلاقات المتجردة . فالزوايا والأبعاد والأقواس والحجوم تعبر عن خصائص محددة لا لبس فيها ، مستقلة عن أى أساس تصويرى ، وتعبر عن أبعاد مثالية خالصة . فالأشكال التى تمثل الفضائل توضع ، بعد تنظيمها ببراعة ، فى أنماط بريئة من الخطأ، يكون أى تشابه بينها وبين الطبيعة أو التاريخ مجرد اتفاق فحسب .

ومع ذلك فان ما يحاول الفن التصويرى أن يحفظه لنا انما هو تلك العوارض الزائلة ، وتلك الانعكاسات المتعددة التى لا نستطيع أن ننظر اليها مرتين ، والتى لا يظل شىء منها على حاله أبدا . فلا يوجد مظهر أو حكاية يعجز الفن عن التعبير عنها : اذ أنه يصور الوجوه ،والمستحمات، والغربان المحلقة فوق حقل الحنطة ، والزنابق المائية ، والتفاح ، وجثة الثور ، وصلب الآلهة ، وتنويج الملوك ، فضلا عن الأحلام والهلوسة، بل واختراع الأساطير . ويبدو أن الحرية التى يستمتع بها هذا الفن لا تخضع الا لقيد واحد : هو تجنب التكرار والتماثل الواضح المبالغ فيه . فلابد للفن التمثيلى من أن يرسم ما هو فريد فى نوعه ، أو يجعل ما يرسمه فريدا فى نوعه .

أما الفن التأملى فهو ، على العكس من ذلك ، ينتج أشكالا من نوع « الأرابيسك » ، والزخارف اليونانية الرئيسية والنوافذالوردية، والزخارف المنقطة ، والأشكال المشبكة والحلزونية فى فن المعمار ، والرسوم الخزفية ، وفن صناعة القش وأشغال المخرمات وفن السجاد.

واذا كان كل من هذين الطريقين يبدو متميزا تماما عن الآخر ، سواء فى أسلوبه المتبع وفى هدفه النهائى ، فان هناك مع ذلك نقاط التقاء كثيرة بينهما . فالرسام حين تواجهه مشكلة موازنة الكتل وتحيره العلاقات المتعددة بين الألوان أو الخطوط ، لا يرفض « النسبة الذهبية » التى تضمن له مقدما انسجام العمل النهائى .. وهكذا تجد الهندسة طريقها الى ذلك الخليط المضطرب الذى يكونه الاحساس . ومن جهة أخرى فان الصانع (وأنا أعنى الصانع artisan بالفعل ، اذ أن الفنان الذى يعتمد على التماثل والتكرار هو بطبيعته قريب من الصانع ، ولا ينجح أبدا فى التميز عنه على نحو قاطع) قد يملأ لوحته برسوم مستمدة من العالم الخارجى : أعنى من أوراق الأشجار أو الأزهار ، والأسماك أو الطيور . غير أنه لا يأخذها كما يراها بالفعل ، وكما توجد فى فرديتها الجذابة ، وانما يبسطها ويضعها فى شكل زخرفى منتظم . وعن طريق صبغها قسرا على هذا النحو بالصبغة الهندسية ، يعود الى مقدمته الأولى ، ويظل ملتزما مبدأه الفنى الخاص .

*

ان لكل من هذين الأسلوبين فى الرسم تاريخا طويلا ، وطالما وصف الكتاب تطورهما وعلقوا عليه . وانه ليبدو لى أن تتبع المبدأ الذى يسير عليه كل أسلوب حتى نتيجته المنطقية ، أى حتى نقطة الانحلال ، وهى النقطة التى وصلا اليها الان على الأرجح ، هو بحث طريف يأتى فى أوانه . ولأبدأ بالحديث عن الفن الذى أفضل أن أطلق عليه اسم الفن القولى discursive ، لأنه يعبر عن طريق صور هى بالضرورة علامات ، عما تعبر عنه اللغة بالألفاظ . فالألفاظ ، شأنها شأن الصور، تدل على كائنات حية ، وعلى أشياء وحوادث ، ولا مفر من أن تكون للصور images دلالاتها ، شأنها شأن الكلمات أيضا . ومع ذلك فان الفن القولى كثيرا ما يحاول التعبير عن طريق التحريف ، الذى قد يكون تعبيره عن شخصية الفنان أقوى فى كثير من الأحيان من أى سعى للوصول الى التشابه ، والذى يقدر كما لو كان هو توقيع الفنان ذاته . فبالتدريج يصبح التحريف منشودا لذاته ، ويدرس ويمتدح .

ويظل هامش التحريف والتشويه ينمو بلا توقف ، حتى يبلغ به الأمر، بعد أن تنتفخ أوداجه بالمديح ويطمع فى المزيد ،الى أن يلتهم كل ماعداه، ولا يعود هناك شيء لاتمسه تلك الجرأة التى تكاد تصبح اجبارية ، اذ أن المشاهدين يتوقعون أن تطغى جرأة الفنان على كل ما تم من قبل فى هذا الميدان . والواقع أن هذا القانون يسود ويطغى على نحو لا يقل عن سيادة قانون الجاذبية وطغيانه ، وهو مثله غير قابل للانعكاس .فهو تعبير عن ضرورة باطنة فى الفن القولى . وينتهى الأمر بهذا الفن الى أن يصبح غير معقول ولا مفهوم ، بعد أن فصم كل روابطه بالأصل الذى نشأ منه.فلا يعود الابصار قادرا على أن يتعرف على مجموع الخطوط، ولا تعود الذاكرة قادرة على استعادة أصلها ، أما الخيال فيحاول عبثا أن يعود الى أنموذج ، وذلك على الأقل لكى يقدر التحول الذى طرأ عليه .

كذلك فان الفن الهندسى ينتظره مصير مماثل . والواقع أن هذا النوع من الفن أقرب الى الموسيقى منه الى الحديث الكلامى ، بمعنى أن الصانع الفنى artisan يتلاعب بالألوان والأوزان بطريقة مشابهة لتلك التى يتلاعب بها الموسيقار بالأصوات ومواد الكنترانبط. وحين لا يعود هذا الفن الا تماثلا خطيا أو دائريا ، أو تكرارا لعناصر متشابهة على طول افريز ، أو تنظيما دائريا حول نقطة مركزية واحدة أو أكثر ، أو توزيعا لزخرف منتظم ظاهر على سطح معين ، فانه سرعان ما يغدو آليا رتيبا ، خاليا من الحيوية ومن عنصر المفاجأة . غير أن الفنان سرعان ما يتعلم ادخال عنصر مقصود من عدم الانتظام ، وهو عنصر قد لا يبدو بوضوح على الاطلاق ، ولكنه مع ذلك يخلص المشاهد من الشعور بالسأم الذى يصل الى حد التنويم ، نتيجة لذلك التكرار الحتمى لأصداء واحدة . ولكى يستطيع المشاهد المنتبه أن يدرك أن عدم الانتظام الزائف هذا مقصود ، فلابد لذلك من استجابة ورد فعل ، بحيث أن التنافر يولد نوعا جديدا ، أشد خفاء ، من التماثل ، يخفف من تأثير الأول ، ويضفى عليه نوعا من التذبذب . وهكذا فقد نعجب لجزء تفصيلى غير قابل للتفسير فى تصميم سجادة ، أو لخط أو لون ،

ولكن يتضح لنا بعد اختباره بدقة أنه يتكرر على فترات محسوبة ، ولكنها كثيرا ما تكون محسوبة دون دقة كاملة ، وذلك على ما يبدو بقصد استعادة بعض المرونة فى عالم لا حياة فيه . ومع ذلك يظل من الصحيح أن عدم الانتظام البسيط هذا لا يؤثر فى احساسنا المستمر بالانتظام الا تأثيرا طفيفا . غير أن الاحساس الأصلى بالانتظام قد يلحقه أيضا من التشويه ما يمحوه تماما ، وذلك لسبب بسيط هو أن الصيغة الزخرفية أعقد مما ينبغى : فقد تكون العناصر المتكررة متباعدة أكثر من اللازم ، أو قد تتباين على طول أبعاد أكثر مما ينبغى ، تترابط فيما بينها على أنحاء شديدة التباين .

هذه العلاقات — التى هى نادرة ، بعيدة ، غير مألوفة ، يصعب تحليلها — لا تفصلها الا خطوة واحدة عن تلك المتاهة من الخطوط ، التى تبدو كما لو كانت قد رسمت اعتباطا ، ولا يظهر لها فى أول الأمر مبدأ منظم يكمن من ورائها . ففى نظر الشخص غير المتمرس ، تبدو النماذج التى يصنعها الرياضيون من الأسلاك النحاسية أو أية مادة مرنة أخرى لكى يصوروا بها منحنيات الأمكنة المتعددة الأبعاد — تبدو وكأنها مماثلة تماما لأعمال النحت المعاصر ، على الرغم من أن الفنان ، فى سعيه وراء الانسجام المكانى الخالص ، لا يحرص على أن يعبر عن معادلة واحدة . وليس معنى ذلك أن التشابه يدعو الى الدهشة . بل انه ليبدو لى ، على العكس من ذلك ، أمرا له دلالته ، من حيث انه يكشف عن العلاقة بين البناء الفعلى أو الممكن للعالم وبين فكرة الجمال ، التى تجعل أحدهما معيارا للآخر . ولكن ينبغى أن أؤكد أن هذا التشابه يوضح أيضا كيف أن ادق الأعمال المحسوبة وأكثر الأعمال انطلاقا يؤديان ، كل بطريقته الخاصة ، الى نفس النتيجة. فحين تكون الخطوط الخارجية للعمل فى حالة سيولة، وتتوقف فى معظمها على كفاءة المشاهد، أو على قدرته على الوصول بالتخمين الى صيغة تفسر ما يكاد يكون غير قابل للتفسير ، فان ذلك الجزء من العمل ، الذى لا يخضع لقواعد ظاهرة ، كثيرا ما يكون متفقا مع نتيجة الحساب الدقيق .

ومنذ هذه المرحلة ، لا تعود المسألة بالضرورة مسألة صــور يحتم عليها طابعها التجريدى ذاته أن تظل متميزة محددة المعالم . فالرســام يتجه الى تفكيكها وتدميرها ، والى مهاجمة أشكالها والقوانين التىتظل تضفى عليها شيئا من الانتظام . وهكذا لا تعود الصور المحســوبة ، شأنها شأن صور العالم التى تحدثنا عنها من قبل ، قابلة لأن تفسر .بل ان العين المدربة ذاتها تجد نفسها عاجزة عن أن تلمح فى التركيبالنهائى أى أثر للادراك أو للهندسة .

وقد يكون من الصحيح انه ستظل هناك دائمــا آثار للادراك أو الهندسة ، وأن الفنان الذى كتب عليه التقدم المستمر لا يســتطيع أن يدمر نقطة بدايته تدميرا منظما،وأن يقضى قضاء مبرما على كل مايذكرنا بالمظهر الأصلى أو القاعدة المبدئية . غير أن أية آثار من هــذا النوع يتعين عليها أن تبدو كما لو كانت نقاط ضعف أو ثغرات أو أماكنفارغة، ومن هنا كان من الواجب محوها . وهكذا يظهر اغراء قوى ، سرعان ما يصبح من المستحيل مقاومته،على التخلى تماما عن الخطوة الوسطى، وهى عملية التفكيك والتحليل ، والانتقال رأسا الى المرحلة النهائيــة ، ولكن بعد التأكد من أن أى جزء قابل للتفسير لم يجد طريقه ــ نتيجة لصدفة سيئة ــ الى العمل فى صورته النهائية المختلطة . وعند هــذه النقطة لا تعود المعرفة والاختراع يستخدمان من أجل بناء العمل الفنى وبعث الكمال فيه ، وانما يصبح الغرض من استخدامهما هو ايجــاد أساليب مضمونة على نحو متزايد ، ترمى الى الحيــلولة دون كشف العمل الفنى لأى شىء يمكن التعرف عليه ، اما بالصدفة واما بالقوة .

والواقع أن هذا الطريق يبلغ من الثبات ، وهذا المسار الآلى يبلغ من التنظيم ، وهذا المنطق يبلغ من الحتمية ، حدا جعــل الأدب بدوره يسلك نفس السبيل الذى سلكه الرسم . فمن الممكن أن تروى قصة الكتابة بنفس الكلمات،وفى نفس الوقت الذى تروى فيه قصة الصورة المرسومة . ففى البداية ينتظر الناس من الحديث ، كما ينتظــرون من الرسم ، أن يكون دقيقا ، أى أن يكون مطابقا بدقة لما يعبر عنه أويمثله. ثم يبدو بعد ذلك أن الفن لا ينحصر فى « ما » يقال أو يصور ، وانما

فى « كيفية » قوله أو تصويره . ويترتب على ذلك ألا يعود التشابه المباشر هو الفضيلة الكبرى للفن . وفى البداية يشتبه الكتاب فى وجود فضائل الايحاء ، والتخفى ، والالتواء ، ثم يكتشفونها بعد ذلك ؛ وبالاختصار فان كل موارد الفن تصبح ملكا لهم ، وميراثا مشروعا فى أيديهم . وبعد ذلك يسمح للفن بأن يغدو مغامرا، وتلقى جرأته تسامحا فى البداية ، ولكنها سرعان ما تلقى تشجيعا ، حتى تصبح ملزمة آخر الأمر . وتبدأ قيمة النص أو اللوحة تقدر بمقاييس من أهمها صعوبة فهمها ، وبذلك يجد الرسام أو الشاعر لزاما عليه أن يخفى معناها . ولكى يثبت أنه فنان بالمعنى الصحيح ، أعنى فنانا لا يكتفى باتتهاج السبيل المطروق ، نراه يدخل فى أعماله مزيدا من الأساليب التجديدية المرهفة، ويقوم بأبحاث شاقة ، كل ذلك بقصد منع قارئه أو مشاهده من الاطلاع على أسراره على الفور . ولما كانت لذة الكشف تزداد حيوية اذا ما أرجئت ، وذلك تبعا لنسبة طول الوقت اللازم للوصول اليها ، فان الفن يجد لزاما عليه أن يضع على الدوام مزيدا من العراقيل ، ويزداد على الدوام تباعدا عن التعبير المباشر أو التصوير الأمين . وفى النهاية تصبح الثغرة من الاتساع بحيث يبدو لغير المتخصص أن الكلمات لم تعبر عن شىء مفهوم ، وأن الألوان والخطوط على القماش لم تصور شيئا يمكن التعرف عليه .

عند هذه النقطة ، يتخذ الفنان الخطوة الحاسمة : فهو يقطع حبل أعماله الشاقة ، ويصل فورا الى النتيجة ، أو على الأصح ، الى ذلك الارتجال الرائع الذى يحل محلها . فهو يترك للمشاهد حرية التفسير كما يشاء ، أو رفض البحث عن معنى مفقود ، أو عن مفتاح لغز لا وجود له . وأقصى ما يفعله الفنان هو أن يعطى للصفحة أو اللوحة عنوانا يوحى بنوع من السكوت على الواقع المدرك ، أو يوحى بمذهب مشهور . وهكذا فان العنوان قد يشير مثلا ، وعلى سبيل التجربة، الى الميتافيزيقيا أو الموسيقى أو الرياضة ، أو أى ميدان آخر بعيد الصلة بالعمل الذى يحمل اسمه .

وهكذا يبدو أن تطور الشعر يسير موازيا لتطور الرسم ، وذلك منذ اللحظة التى اعترف فيها بأن الوضوح المفرط يحد من قوة الشعر، حتى اللحظة التى اتخذ فيها الشاعر ذلك القرار الصعب بأن يمنع شعره من التعبير عن أى معنى . وفى الحالتين معا نشهد نفس التحول ، ولكن مع فارق واحد ، هو أنه لما كان ارتباط الألوان والخطوط بالمعانى المحددة أقل وثوقا من ارتباط الكلمات بها ، فان فى استطاعة الرسم أن يمضى فى طريق الانطلاق غير المقيد أبعد مما يمضى فيه الأدب .

هذا هو الطريق الذى كان على الرسم أن يسير فيه حتى بلغ مرحلته الحالية التى أصبحت فيها كل الصور متميعة مختلطة فيه . ومن الغريب حقا أن الأسلوب المضاد للرسم ، أعنى ذلك الذى يقترب كل الاقتراب من القول أو الكلام discourse ، يقتحم ميدان التماثل، وذلك على ما يبدو استجابة لدافع عام معين . على أن هذا النوع من الرسم لا يكاد يفترق فى البداية من تلك الكتابات التصويرية التى تحل محل الكتابة بالحروف عند الشعوب التى لا تعرف حروفا هجائية . فالسبب الوحيد لوجوده هو نقل معلومات . ومن الأمثلة الواضحة على ذلك ، تلك الشعارات التى كانت ذائعة فى أوروبا فى القرن السادس عشر ، أو تلك الرسوم المحفورة الغيبية التى كانت تترجم أسرار الكيمياء القديمة (السيمياء) الى صور . فتلك الأعمال ذات الطابع الاشارى الواضح ، تظل مستغلقة تماما على من لا يملك مفتاح لغتها ،ويبدو لغير العارف بها أن رموزها تفتقر الى كل معنى ، وأن تجمعاتها عشوائية تماما . فالصور ذاتها سليمة ، ولكنها بلا معنى . والواقع أن الصورة التى لا يمكن فك طلاسمها ، والتى تعرض فيها كل التفاصيل بدقة فائقة،تبعث فى النفس من الضيق ماتبعثه صورة لا تعرض شيئا ، وتبدو عناصرها المتعددة غريبة بعضها عن البعض ، شأنها شأن الكلمات التى تلتقط اعتباطا وتجمع عشوائيا . غير أن بعض مشاهديها يبدون مسرورين لأنهم لا يعلمون مفتاح الشفرة ، اذ أن هذا يتيح لهم أن يدعوا خيالهم ينطلق من الصور الموجودة ، ويهيم فى بيداء اللانهائية ، بادئا من نقطة بداية مريحة له . وحين يكون لدى الفنان جمهور كهذا ، فانه سرعان

مايسأم من فك طلاسم رسائله ، عندما لاتعود اللذة التى يتوقع تقديمها هى لذة كشف سر ، وانما لذة تخيل أكبر عدد من التفسيرات الحمقاء أو الهوجاء يشاؤه المرء . وبعد أن يجمع محب الصور هذا أكبر عـدد من العناصر المتفرقة التى يستطيع أن يستعيرها من بيئاتها البريئة ،ويلجأ بوجه خاص الى أسلوب اللصق،فانه يكرس منذ ذلك الحين براعته من أجل ابتداع وسائل غير معقولة تتقابل بها أشياء غريبة ، ويجعل شخصياته تقوم بحركات وتتخذ مواقف قصد منها أن تكون مضللة ، ويجمع بينها فى مناظر خلت من كل معنى ، ويتعامل مع التناقض واللامعقولية أمـلا فى بلبلة العقول . وهو اذ يسير فى اتجاه مضاد لاتجاه مصمم الشعارات القديم ، أو مصور الرسوم الغيبية ، يحذف من أعماله أى شىء قـد يضفى عليها أى قدر من تحدد المعالم ، ويكرس قدرا كبيرا من قريحته ومن نشاطه وانتباهه التفصيلى لتحريم وادانة كل الارتباطات الممكنة ، هذه الصور بصفة « اللانهائيـة » وليس معنى ذلك أننى أعزو اليهـا مهما كانت بساطتها أو اسرافها أو بعدها عن العقول . وهكذا يبدو كأن هدف الرسام هو تحدى الخيال ، بل تثبيطه . وأنا أود أن أصف مثـل نوعا من الامتياز من حيث المبدأ ، بل اننى أود أن أشير الى أن أحـلام اليقظة الخاوية التى لابد أن يوحى بها افتقارها المتعمد الى المعنى ، اما أن تكون منعدمة أو تكون بلا حدود .

هذا النوع من الفن يقـدم الينـا مع ذلك صورا تزود خيالنـا بأساس كلامى . ولكن هذه الصور ، وان تكن ثرثارة لاصامتة ، فـان صعوبة تفسيرها لاتقل عن الأخرى : ذلك لأن الاسراف المرضى فى الكلام ليس أقدر على التعبير من الصمت . وعندما يستخدم الرسم وسـائله الخاصة ، ولكنه لايملك قواعد تحول دون تفكك صوره ، فانه سرعان ما يبلغ مرحلة يخشى فيها الفنان من أن تقطع أعماله حبال الصمت مصادفة. فليس يكفى أن تبدو هذه الأعمال غير ممثلة لشىء ، وانما هو يريد أن يكون واثقا من أنها لن تفعل ذلك ، وأن يحول دون احتمال مجىء يوم يتصور فيه شخص ما ، عن حق ، أنها تمثل شيئا .

هذا النوع من الرسم ، الذى لا يريد أن يصور شيئا يمكن التعرف عليه ، ينبغى أن يميز من الفن القولى discursive والفن الذى ينحو منحى هندسيا . وانى لأود أن تشيع تسميته باسم الفن « الصامت » . ونحن تتحدث بالمثل عن لغة « صامتة » ، لا لأنها لا تعبر عن شىء ، بل لأنها تستغنى عن الكلمات فى التعبير عن شىء ما . وهذا يصدق أيضا على نوع الرسم الذى يرفض للوهلة الأولى كل الصور والعلامات التقليدية ، وبالاختصار ، أية صورة يمكن فك طلاسمها .

على أنه ليس من السهل تجنب الأشكال أو العلامات أو الصور التى يمكن التعرف عليها ، ولو فعلنا ذلك لكان معناه العودة الى الصدفة أو الترديد ، وبذلك تعود مرة أخرى تلك الرابطة التى تربطنا بالجمال الطبيعى . وعندما يضبط رسام نفسه متلبسا بتأمل المصادفات والقوالب والتطلع اليها فى حسد ، فانه يقرر على الفور أن يتخلى عن كل تأثير ايجابى فى لوحته المقبلة ، حتى يكون فى مركز أفضل يؤهله لمنافسة هذه المصادفات والقوالب . ومن هنا يقتصر ابداعه على محاولة انتاج أشكال مشابهة لأشكالها، وذلك عن طريق الاقلال من تدخله بقدر الامكان . وهكذا فانه لا يستسلم للاهواء وحدها ، بل يستسلم أيضا للميل الطاغى الذى كان يحس به القدماء نحو الأشكال اللانهائية ، ونحو الظواهر الجميلة أو المدهشة التى نصادفها أحيانا فى الطبيعة ، والتى تبدو فى غير موضعها ، الى حد أن الناس يظنونها مقصودة مدبرة . وربما كان هذا هو السبب الذى يجعلها تبدو منتمية الى مجال الأعمال الفنية ، وداخلة معها فى منافسة مستحيلة ، أى فى مسابقة بين أطراف ليس بينهم اتفاق. ان مصدر جاذبيتها عميق غامض ، ولعله من المفيد لنا أن نعود اليها بالفكر اذا ماشئنا أن نفهم السبب الذى جعل للفن الصامت كل هذه الجاذبية ، وجعل كل هؤلاء الفنانين يحرصون ، على حين غرة ، على أن يدعوا رسومهم ترسم ذاتها دون أن تصور أى شىء .

لقد كان نوع الجمال الذى يستحسنه التراث الماضى ويسعى اليه رسامو المدرسة القديمة يقتضى استخدام أرفع الملكات البشرية .

ولقد تولد هذا الجمال عن التـــدريب والمــران ، وكان يأبى الدخول فى أعمال لاتتجلى المعرفة فى فكرتها ، أو الاتقان المعجز فى تنفيذها . أما الرسام الحديث فقد خطا ، كما قلت منذ قليل ، الخطوة الحاســمة. فعندما انعكست آية المزايا والعيوب ، بتأثير القوانين المتحكمة فى تطور الرسم ، استخلص الرسام النتائج المترتبة على ذلك ، سواء أكان يقبل مقدماتها أم لم يكن ، وعرف كيف يستعيض عن الجمال المكتمل ، الذى أصبح يسأمه ، بالجمال البدائى الغفل الذى نجده تحت أقدامنا ، جاهزا تاما ، دون أن يدين للتصميم والجهد بشىء .

عندئذ يقرر الفنان أن يدخل فى أعماله شتى أنواع الحطام والفتات والأجسام الغريبة . فهو يضع أحجارا مخرمة وأغصانا مقطوعة عـــلى قواعد التماثيل ، ويولى ثقته للقوى البدائية للطبيعة ، ويقدم فروض الطاعة والولاء لعبقريتها الغامضة . هؤلاء الفنانون ، الذين يمكن أن نحدهم يائسين من منافسة الطبيعة ، يعترفون بأنها خالقة الفن ، لاالجمال فحسب . ولاشك فى أن تجديدهم الأساسى انما يكمن فى هذا الفــارق الذى يكاد يكون لامتناهيا فى الصغر .فهؤلاء الرسامون والنحاتون،اذ يستعيرون من العالم المحيط بهم ، واذ يلتقطون أخشابا جافة ، وقطعــا متسخة من قماش القلوع ، وعظاما مقروضة ، يسلكون على نحو مشابه الى حد ما لسلوك السرطان (أبو جلمبو) المسمى « أوكسيرنكا » ،الذى يغطى نفسه ، كما رأينا،بالطحالب والقواقع الصغيرة وبقايا الحيوانات الدقيقة ، ومشابه للطيور التى تزين أعشاشها وشرفاتها بأى شىءتصادفه شريطة أن يكون من لون معين ، وبالاختصار ، فهم أشبه بتلكالكائنات الحية النادرة التى يبدو أن الدافع الموجه لسلوكها هو السعى الىزيادة جمال الطبيعة . فان كان ذلك مجرد التقاء راجع الى الصدفة ، فهـــو على الأقل اتفاق مضلل الى حد غريب.ومع ذلك فليس هذا بالأمرالهام. وهناك دليل أفضل هو أن الفنان ذاته ، عندما يستخدم تلك المخلفــات المنبوذة لأغراضه الخاصة ، يكون شاعرا بأنه يقدس نوعا من القـــوة الغامضة التى يستحيل التعبير عنها ، والتى كانت موجودة منذ أقــدم

العصور الغابرة ، والتى تمنحه شيئا من الراحة من ذلك النوع من الجمال الذى يقتضى منه أشق الجهد وأعظم المهارة .

والأهم من ذلك كله أن الفنان ، اذ يحاول أن يزداد بالتدريج تشبها بالطبيعة ، وربما أن يتفوق عليها فى ميدانها الخاص، يعتقد أنه أداة تنفذ ارادة الصدفة . فهو يرفض من حيث المبدأ أى تدخل واع ، وأى تردد أو اختيار، وهو يرفض الالتجاء الى الاتقان أو الوقوف موقف السيطرة، وانما يتعمد أن تكون نتيجة عمله عشوائية محضة (ولكن هل نستطيع أن نقول بوضوح انه مازال راغبا فى اثبات أنه «يعمـل» ايجابيا ؟) ، وبالتالى فانه يحاول استبعاد أية دلائل تدل على التدخل الخارجى ،وأى شىء قد يسمح للمرء بالتكهن بأن ظلا من الابداع العـاقل المرسـوم قد أسهم على الأقل فى عمله . فهو يحرص على أن يفصل ذاته من منشأ عمله فصلا يبلغ من الكمال حدا يجعل أكثر الناقدين عداء يعجز تماما عن الشك فى أنه قد يكون مسئولا ، ولو من بعيد،عن خلقه.انه يرسم وهو معصوب العينين ، أو فى الظلام ، ويرش الطلاء بكل قوة من أنبوبة اختيرت اعتباطا . وقد يصل به الأمر أحيانا الى حد أنه يأبى على نفسه اختيار الوسيلة التى يؤدى بواسطتها عمله . فقد يمر مصادفة بسـيارة تالفة يجرى تفكيك أجزائها ، فيلتقط قطعة من المعدن ويعرضها على أنها نحت . أو قد يدعو بعضا من المساعدين ذوى النية الحسنة الى كسر بعض علب الطلاء من بعيد وفى الظلام ، بحيث يحرصون على أن يتبعثر الطلاء على قطعة من قماش الرسم.وفى حالات أخرى يكون الرسم نتيجة للرش أو لوسيلة عمياء أخرى من وسائل الاسقاط ، لاتعتمد الا عـلى قوانين القصور الذاتى ، وعلى الطاقات المفاجئة اللازمة لتغيير موضـع المادة ، ولا تترك مجالا لتوجيه عملية الانطلاق المطلوبة أو تصحيحها .

وكلما كان الأسلوب المتبع أقرب الى الوحشية والهمجية ، ارتفعت قيمته ، اذ أنه يتيح مجالا أقل ووقتا أقصر لكل هذه الأمور المشتبه فيها ــ أعنى المعالجة المتعمدة ، والتصميم ، والتصحيح . ومن هنا كان ايثار الخلق الفورى العنيف . أما الطبيعة فهى بطيئة بالقياس الى هـــذا النوع من الخلق : ذلك لأن حياتها لما كانت تقاس بالعصور الجيولوجية

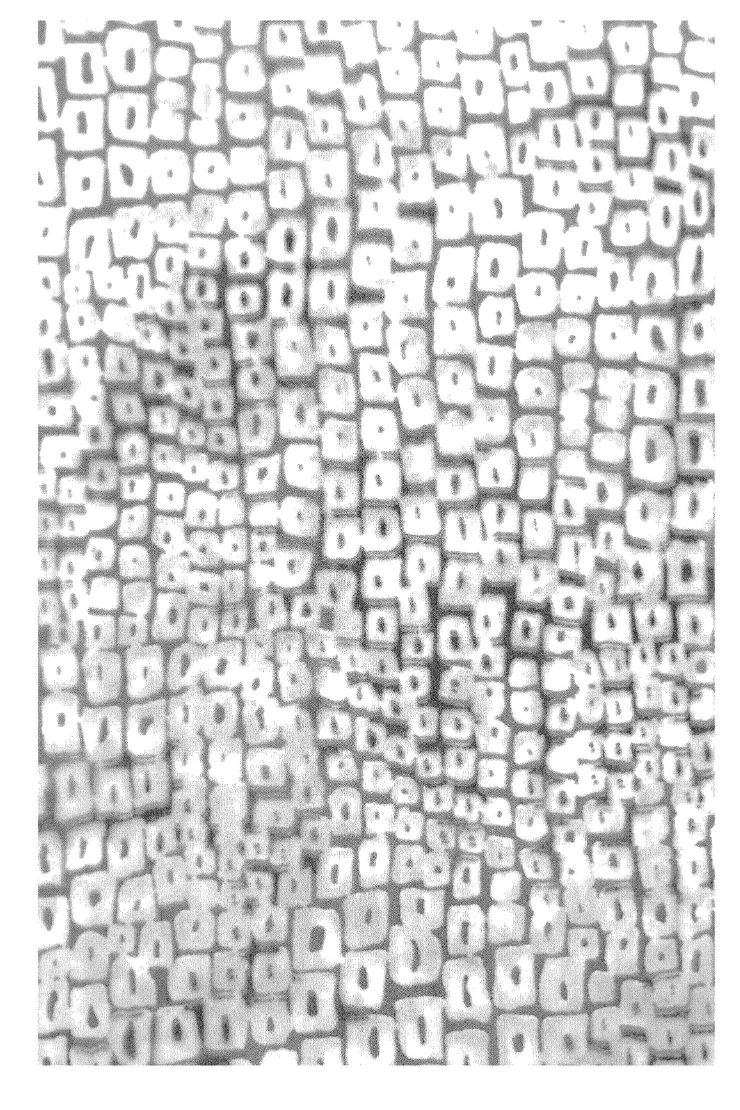
ففى وسعها أن تنتظر حتى تضع رواسبها بصبر جليل . غير أن الطبيعة قادرة على الفعل العنيف أيضا . ففى وسعها ، فى ظروف الحرارة الشديدة والضغط الهائل ، أن تسحق أو تذيب أو تبخر ، وفى وسعها أن تجعل أشد المواد مقاومة يتوهج وينصهر .أما الانسان ، الذى يعيش أياما معدودة ، فلا مفر له من الفعل المفاجىء . ان عليه أن يتحرك بسرعة،وخاصة اذا أراد أن يتجنب الاشتباه فى أنه قد عبث خلسة بتلك الكيمياء الخارجية القديمة التى يعتمد على معجزاتها . فهو يجد لزاما عليه أن يحذف الوقت المسموح له بالتفكير فيه . واذ يلجأ الى الطاقات الفورية ، فانه يستعيض عن الفرشاة بالقذيفة . وليس الدافع له الى ذلك هو أن يثير فضيحة ــ وان كان قد يجد فى ذلك شيئا من اللذة المضافة ــ وانما هو أن يشق طريقه الى القوى الأولية للطبيعة فى براءتها الخالصة والمعتمة فى آن واحد .

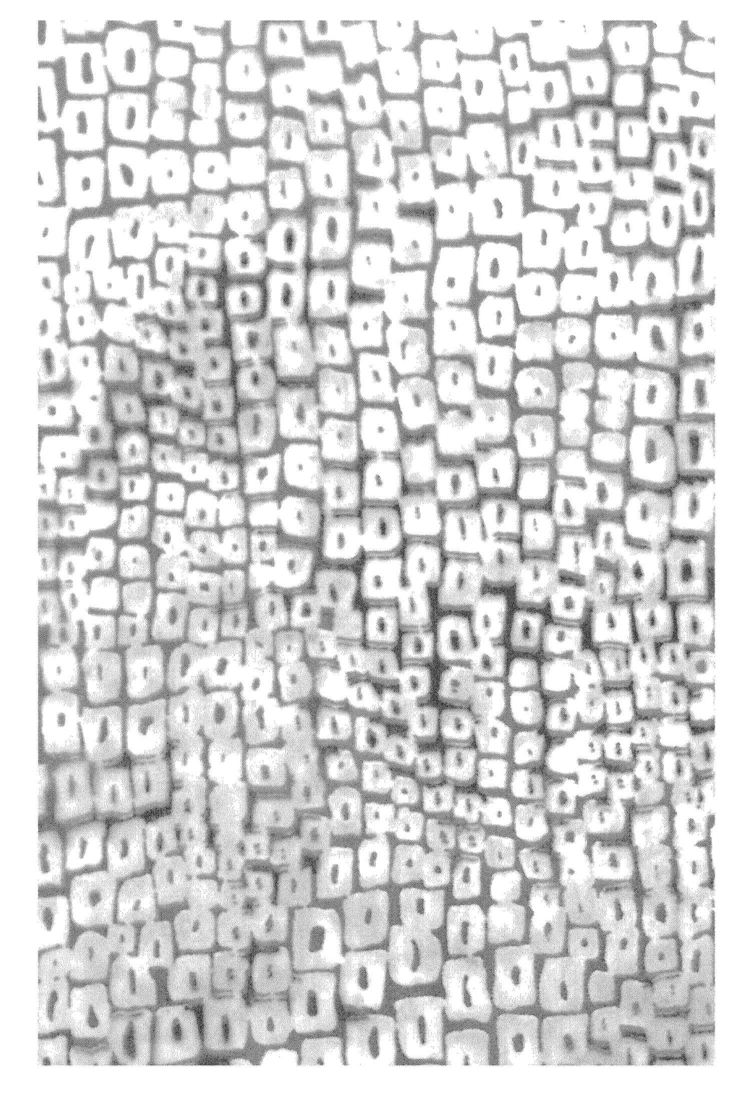
***

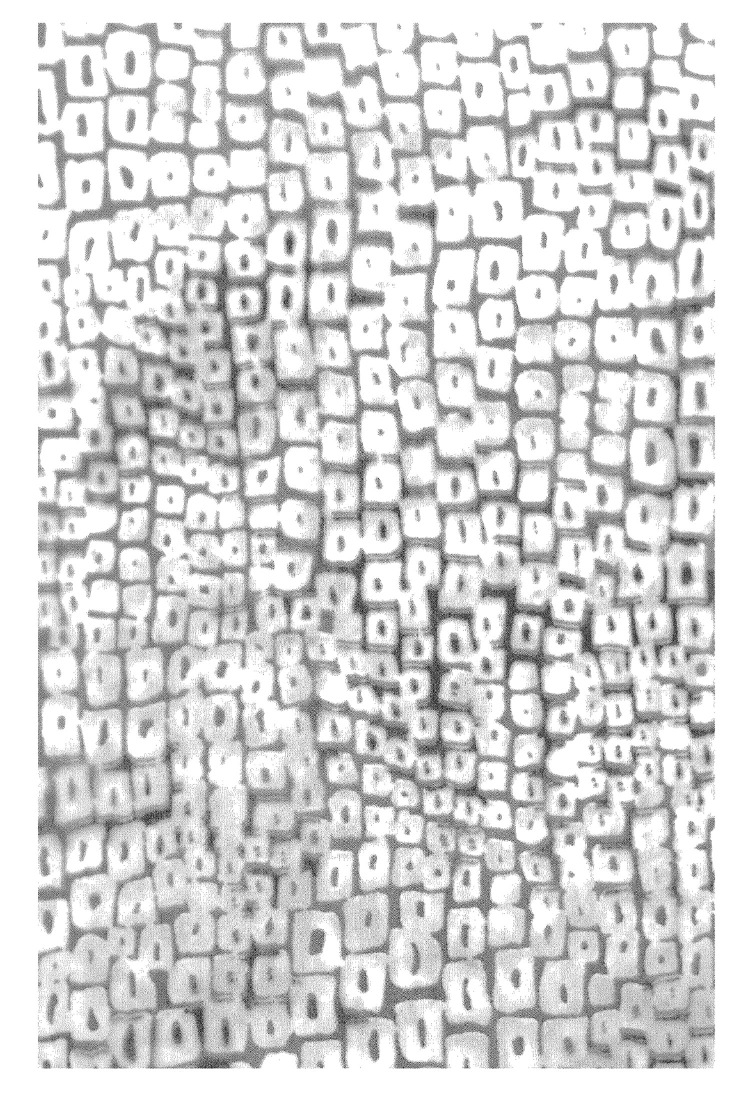
وهكذا تقفل الدائرة ، وتصل المغامرة الى نهايتها ، على النحو الذى رسمه القدر حتى قبل أن تبدأ . وبعد سفرة طويلة ، عادت السفينة الى مرساها الأولى : واستعيدت البراءة بالرجوع الى الصدفة ، والى النوع الأول من الصور ، أعنى تلك التى يخلقها الالتقاء المواتى بين الأسباب . ومع ذلك يظل هناك حنين خفى ، هو عكس الطموح القديم للانسان ، الذى ظل يجد فيه تبريرا لذاته ومجدا له طوال هذه العصور. فقد كان طموحه ، على أية حال،يميزه من الطبيعة،وكان يحب أن يبحث فى الرسوم عن صور يمكن قراءتها ، وعن أشكال لمدن وغابات وحروف ووجوه : أعنى عن الصورة الغامضة للاعمال الانسانية . أما الآن فان مجرد الايحاء بهذه الأشياء ، حتى لو لم يكن التشابه الا غامضا خادعا ، يعد خطيئة تبلغ من الاثم حدا يجعل الفنانين الأشد حرصا وتدقيقا يتجنبونها بنوع من الرعب المقدس .



مطابع دار القلم بالقاهرة








Bibliotheca Alexandrina
05336979